Anicca

Kumpulan Esai

Pengantar oleh
Nyanaponika Thera

Tiga Fakta Dasar Eksistensi - I. Ketidakkekalan (Anicca)

Judul Asli: The Three Basic Facts of Existence - I. Impermanence (Anicca)
Penulis: Nyanaponika Thera, Piyadassi Thera, Bhikkhu Ñanajivako, Phra Khantipalo, Y. Karunadasa, Bhikkhu Ñanamoli
Penerjemah: Artafanti, Feny Anamayani, Laura Perdana, Laurensius Widyanto, Hansen Wijaya, Leonard Halim, Yohanes Sismarga
Editor: Anne Martani, Sidharta Suryametta
Proofreader: Andrea Kurniawan

Sampul & Tata Letak: Jimmy Halim, Leonard Halim

Tim Dana: Artafanti, Laura Perdana

Diterbitkan Oleh:

vijjakumara@gmail.com

"The Three Basic Facts of Existence: I. Impermanence (Anicca)", with a preface by Nyanaponika Thera. Access to Insight (Legacy Edition), 30 November 2013, http://www.accesstoinsight.org/lib/authors/various/wheel186.html .

Cetakan pertama Nov 2015

Daftar Isi

Daftar Isi v
Kata Pengantar 7
Moto 11
Sabda-Sabda Buddha 12
Fakta tentang Ketidakkekalan 15
Aniccam: Teori Buddhis tentang Ketidakkekalan 33
Sebuah Perjalanan di Tengah Hutan 71
Doktrin Buddhis tentang Anicca 81
Anicca (Ketidakkekalan) Menurut Theravada 101
Berbahagia & Berbagi Jasa Kebajikan 130

Kata Pengantar

Apabila kita merenungkan rentang hidup yang amat luas ini meski sekelumit bagiannya saja, kita dihadapkan dengan perwujudan-perwujudan kehidupan yang begitu banyak ragam jenisnya sampai hampir tidak mungkin untuk mendeskripsikannya. Namun demikian, dapat dibuat tiga pernyataan dasar yang valid untuk segala eksistensi yang bernyawa, dari mikroba hingga pikiran kreatif seorang manusia jenius. Corak-corak yang lazim dijumpai di semua kehidupan ini pertama kali ditemukan dan dirumuskan lebih dari 2500 tahun yang lalu oleh Buddha, yang secara pantas disebut sebagai "Pengetahu Dunia-Dunia" (*loka-vidu*). Tiga corak ini adalah Tiga Ciri (*ti-lakkhaṇa*) dari semua yang berkondisi, yaitu, yang muncul secara dependen. Dalam terjemahan Inggris, Tiga Ciri tersebut terkadang juga disebut *Signs*, *Signata,* atau *Marks*.

Tiga fakta dasar dari semua eksistensi adalah:

1. Ketidakkekalan atau Perubahan (*anicca*)
2. Penderitaan atau Ketidakpuasan (*dukkha*)
3. Bukan-diri atau Ketanpaintian (*anattā*).

Yang pertama dan ketiga berlaku untuk eksistensi yang tidak bernyawa juga, sedangkan fakta dasar yang kedua (penderitaan),

tentu saja, hanya dialami oleh eksistensi yang bernyawa. Akan tetapi, eksistensi yang tidak bernyawa, bisa jadi, dan sering kali merupakan, suatu *sebab* penderitaan bagi makhluk hidup: misalnya, batu yang jatuh dapat menyebabkan cedera atau hilangnya harta benda dapat menyebabkan rasa sakit secara mental. Dalam konteks tersebut, ketiga fakta dasar ini adalah lazim untuk semua yang berkondisi, bahkan untuk yang berada di bawah maupun di atas rentang normal pencerapan manusia.

Eksistensi dapat dimengerti hanya jika ketiga fakta dasar ini dipahami, tidak hanya secara logis, melainkan lewat konfrontasi dengan pengalaman orang itu sendiri. Pandangan Terang-Kebijaksanaan (*vipassanā-paññā*) yang merupakan faktor membebaskan yang tertinggi di dalam Buddhisme, terdiri hanya dari pengalaman tiga ciri ini yang diterapkan pada proses-proses fisik maupun mental orang itu sendiri, dan Pandangan Terang-Kebijaksanaan tersebut diperdalam dan dimatangkan dalam meditasi.

Untuk "melihat hal-hal sebagaimana adanya" berarti melihat hal-hal tersebut secara konsisten dalam hubungannya dengan tiga ciri. Ketidaktahuan akan tiga ciri ini, atau sikap menyangkal-sendiri terkait tiga ciri ini, dengan sendirinya merupakan suatu sebab kuat untuk penderitaan — dengan merajut, jala harapan-harapan palsu, dari keinginan-keinginan yang tidak realistis dan membahayakan, dari ideologi-ideologi keliru, nilai-nilai dan tujuan hidup yang keliru, dimana seseorang terperangkap. Mengabaikan atau memutarbalikkan

tiga fakta dasar ini hanya akan menuntun pada rasa frustasi, kekecewaan, dan keputusasaan.

Oleh karena itu, dari sudut positif dan juga negatif, ajaran mengenai Tiga Fakta Dasar Eksistensi ini adalah demikian penting sehingga dianggap perlu untuk di sini menambahkan lebih banyak bahan pada uraian-uraian singkat yang telah muncul dalam seri ini.

Diawali dengan jilid ini mengenai Ketidakkekalan, masing-masing dari Tiga Ciri akan mendapatkan pembahasan terpisah oleh penulis yang berbeda dan dari sudut yang berbeda, dengan pendekatan yang amat beragam.

Masing-masing dari ketiga publikasi ini akan disimpulkan dengan sebuah esai dari mendiang Yang Mulia Ñanamoli Thera, yang mana semua sumber bahan Tipitaka penting untuk masing-masing Ciri tersebut dikumpulkan, ditata, dan dibahas. Artikel-artikel yang ditulis dengan ringkas ini layak dipelajari dengan saksama dan akan dirasakan sangat membantu dalam pendekatan analisis maupun meditatif terhadap tema bahasan. Sayangnya, kematian dini dari penulis yang mulia menghalanginya untuk menulis artikel keempat yang sudah direncanakannya. Artikel keempat itu direncanakan akan membahas hubungan keterkaitan antara Tiga Ciri.

Ketiga artikel Yang Mulia Ñanamoli ini awalnya ditulis untuk *Encyclopaedia of Buddhism,* dan yang pertama, mengenai *Anicca*, untuk muncul di Jilid I, hal. 657ff., dari karya tersebut. Untuk izin

mencetak ulang artikel ini, Buddhist Publication Society sangat berterima kasih kepada Pimpinan Redaksi dari *Encyclopaedia*, Dr. G. P. Malalasekera, dan kepada para penerbit, Departemen Urusan Kebudayaan, Kolombo.

— Nyanaponika.

Moto

Apapun yang SEKARANG akan menjadi yang LALU.

— Bhikkhu Ñanamoli

Ciri yang amat jelas tentang dunia ini adalah kefanaannya. Dalam konteks ini, sekian abad tidak memiliki keunggulan dibandingkan momen saat ini. Dengan demikian kontinuitas dari kefanaan tidak dapat memberikan penghiburan apapun; fakta bahwa kehidupan tumbuh berkembang di tengah kehancuran membuktikan bahwa kegigihan dari kehidupan tidak sekuat kegigihan dari kematian.

— Franz Kafka

Sabda-Sabda Buddha

Para bhikkhu, pencerapan atas ketidakkekalan, dikembangkan dan sering dipraktikkan, menghilangkan semua nafsu indriawi, menghilangkan semua nafsu untuk eksistensi materiil, menghilangkan semua nafsu untuk menjadi, menghilangkan semua ketidaktahuan, menghilangkan dan menghapuskan semua kesombongan "Aku adalah".

Sama seperti di musim gugur, seorang petani membajak dengan bajak yang besar, seiring membajak, dia memotong semua akar kecil yang menutupi; dengan cara yang sama, para bhikkhu, pencerapan atas ketidakkekalan, dikembangkan dan sering dipraktikkan, menghilangkan semua nafsu indriawi... menghilangkan dan menghapuskan semua kesombongan "Aku adalah".

— SN 22.102

Akanlah lebih baik, para bhikkhu, jika seorang biasa yang tidak terdidik menganggap tubuh ini yang terbuat dari empat elemen besar, sebagai dirinya sendiri daripada menganggap pikiran sebagai diri. Karena alasan apa? Tubuh ini terlihat terus berlanjut selama setahun, selama dua tahun, lima tahun, sepuluh tahun, dua puluh tahun, lima puluh tahun, seratus tahun, dan bahkan lebih. Namun apa yang disebut pikiran, yang disebut pemikiran, yang disebut kesadaran,

pada satu momen muncul dan berhenti sebagai suatu yang lain secara terus menerus sepanjang siang dan malam.

— SN 12.61

Fakta tentang Ketidakkekalan

oleh

Piyadassi Thera

Fakta tentang Ketidakkekalan
oleh Piyadassi Thera

"Tidak kekal, tunduk pada perubahan, adalah hal-hal berkomponen. Berjuanglah dengan sungguh-sungguh!" Ini adalah nasihat terakhir dari Buddha Gotama kepada murid-muridnya.

Dan ketika Buddha telah meninggal, Sakka, kepala para dewa, memanjatkan syair:

> Tidak kekal adalah segala hal yang berkomponen,
>
> Muncul dan berhenti, itulah sifat dasar mereka:
>
> Hal-hal yang berkomponen datang menjadi ada dan berlalu,
>
> Terbebas darinya adalah kebahagiaan tertinggi.
>
> *Aniccā vata saṅkhārā — uppāda vaya dhammino*
>
> *Uppajjitvā nirujjhanti — tesaṃ vūpasamo sukho.*

— Mahā-Parinibbāna Sutta (DN 16)[1]

Bahkan hingga masa kini, di setiap upacara kematian Buddhis di negara-negara Theravada, syair Pali inilah yang dibacakan oleh bhikkhu-bhikkhu Buddhis yang melaksanakan upacara kematian, sehingga mengingatkan para umat yang hadir mengenai sifat cepat berlalunya kehidupan.

Melihat para umat mempersembahkan bunga dan lampu minyak

kecil di hadapan rupaṃ Buddha merupakan suatu pemandangan yang umum di negara-negara Buddhis. Mereka tidak berdoa kepada Buddha atau “makhluk supernatural” apapun. Bunga-bunga yang layu dan api yang padam memberitahu mereka tentang ketidakkekalan dari segala hal yang berkondisi.

Ketidakkekalan (*anicca*), kata tunggal dan sederhana inilah yang merupakan inti dari ajaran Buddha, yang juga menjadi dasar untuk dua ciri lainnya dari eksistensi yakni Penderitaan dan Tanpa-diri. Fakta tentang Ketidakkekalan berarti bahwa realitas tidak pernah statis melainkan sepenuhnya dinamis, dan para ilmuwan modern menyadari bahwa hal inilah yang menjadi sifat dasar dari dunia tanpa kecuali. Dalam ajarannya mengenai realitas yang dinamis, Buddha memberi kita kunci induk untuk membuka pintu manapun yang kita inginkan. Dunia modern sedang menggunakan kunci induk yang sama dan membuka pintu demi pintu dengan kesuksesan yang luar biasa, meski hanya untuk pencapaian-pencapaian material.

Perubahan atau ketidakkekalan adalah ciri esensial dari semua eksistensi yang dapat disaksikan oleh pancaindra. Kita tidak dapat mengatakan “ini kekal” terhadap segala sesuatu, baik bernyawa ataupun tidak bernyawa, organik ataupun anorganik; karena bahkan ketika kita sedang mengucapkannya, hal itu akan dan sedang mengalami perubahan. Semuanya berlalu dengan sangat cepat; keindahan bunga-bunga, nyanyian burung-burung, dengungan lebah, dan kecemerlangan matahari senja.

Andaikan diri anda sedang memandang sebuah matahari senja yang sangat indah. Seluruh langit bagian barat bercahaya dengan rona merah jambu; namun anda sadar bahwa dalam waktu setengah jam, seluruh warna yang indah ini akan memudar menjadi abu-abu pucat dan kelam. Anda melihat bahwa bahkan saat ini warna-warna itu menghilang secara perlahan dari penglihatan anda, meskipun mata anda tidak dapat memperlihatkan kesimpulan yang diambil akal sehat anda. Dan kesimpulan apakah itu? Kesimpulan bahwa anda tidak akan pernah bisa, bahkan untuk waktu tersingkat yang dapat anda bayangkan, melihat satu warna yang tidak berubah, satu warna yang benar-benar warna yang sesungguhnya. Dalam waktu seperjuta detik, seluruh keindahan langit yang terlukis itu telah mengalami serangkaian mutasi yang tak terhitung jumlahnya. Satu corak warna digantikan dengan yang lainnya dalam kecepatan yang tidak dapat dihitung, dan karena prosesnya tidak dapat diukur dengan alat ukur apapun,… akal sehat menolak untuk menangkap satu masa pun dari peristiwa yang sedang berlalu itu, atau menyatakan bahwa peristiwa tersebut adalah kekal, karena dengan tidak menjadi kekal; peristiwa tersebut memberi tempat untuk sesuatu yang lain. Ini adalah rangkaian warna-warna yang berlalu dengan sangat cepat, tidak ada diantaranya yang merupakan warna, karena setiap warna terus-menerus saling menghilang.

— *Ferrier's Lectures and Remains* Vol. I, hal. 119, dikutip dalam *Sarva-darsana-Sangraha,* London, hal. 15

Segala hal yang berkomponen – yaitu, segala hal yang muncul sebagai akibat dari sebab-sebab, dan yang pada gilirannya memunculkan sebab-sebab – dapat dikristalisasikan dalam satu kata *anicca*, ketidakkekalan. Dengan demikian, semua nada hanyalah merupakan variasi petikan pada senar yang terbuat dari ketidakkekalan, penderitaan (ketidakpuasan), dan tanpa-diri ataupun jiwa – *anicca, dukkha,* dan *anattā*.

Tersamarkan, tiga ciri kehidupan ini menguasai dunia ini hingga Yang Tercerahkan yang agung mengungkap sifat asli mereka. Untuk mengumumkan ketiga ciri inilah – dan bagaimana melalui realisasi sepenuhnya tentang tiga ciri tersebut, seseorang dapat mencapai pembebasan pikiran – sesosok Buddha muncul. Inilah intisari, total keseluruhan dari ajaran Buddha.

Walaupun konsep *anicca* berlaku pada segala hal yang berpadu dan berkondisi, Buddha lebih peduli pada apa yang disebut sebagai makhluk; karena masalahnya ada pada manusia dan bukan pada benda mati. Seperti seorang ahli anatomi yang memecah anggota tubuh menjadi jaringan-jaringan, dan jaringan-jaringan menjadi sel-sel, Buddha, sang Penganalisis (*Vibhajjavādi*), menganalisis apa yang disebut sebagai makhluk, *sankhāra puñja,* tumpukan proses-proses, menjadi lima kelompok yang-senantiasa-berubah, dan menegaskan bahwa tidak ada yang kekal, tidak ada yang abadi selamanya, di dalam gabungan kelompok ini (*khandhā santati*). Lima kelompok ini adalah: bentuk materiil atau tubuh; perasaan atau sensasi; pencerapan;

bentukan-bentukan mental; kesadaran.

Yang Tercerahkan menjelaskan:

> Lima kelompok ini, para bhikkhu, adalah *anicca*, ketidakkekalan; apapun yang tidak kekal, itulah *dukkha*, tidak memuaskan; apapun yang dukkha, adalah tanpa *attā*, diri. Apapun yang tanpa diri, adalah bukan milikku, bukan aku, bukan diriku. Demikianlah, hal itu sepatutnya dilihat dengan kebijaksanaan sempurna (*sammappaññāya*) sebagaimana sesungguhnya adanya. Siapa yang melihat dengan kebijaksanaan sempurna, sebagaimana sesungguhnya adanya, pikirannya, tidak menggenggam, terlepas dari noda-noda; dia terbebaskan.
>
> — SN 22.45

Nāgarjuna hanyalah mengumandangkan kata-kata Buddha ketika beliau berkata: Ketika gagasan tentang sebuah Ātman, Diri, atau Jiwa berhenti, maka gagasan tentang 'milikku' juga berhenti dan seseorang menjadi terbebas dari ide tentang aku dan milikku. (Mādhyamika-Kārikā, xviii.2)

> Buddha memberikan lima simile yang luar biasa untuk menggambarkan sifat sekelebat dari lima kelompok. Beliau mengumpamakan bentuk materiil dengan segumpal busa, perasaan dengan sebuah gelembung, pencerapan dengan sebuah fatamorgana, bentukan-bentukan mental dengan sebuah batang pohon pisang (yang tanpa inti, tanpa kayu teras) dan kesadaran

> dengan sebuah ilusi, kemudian bertanya: "Esensi apa, para bhikkhu, yang dapat ada di dalam segumpal busa, dalam sebuah gelembung, dalam sebuah fatamorgana, dalam sebuah batang pohon pisang, dalam sebuah ilusi?"

Selanjutnya, Buddha berkata:

> Bentuk materiil apapun yang ada; baik masa lalu, masa depan, atau saat ini; internal atau eksternal; kasar atau halus; rendah atau tinggi; jauh atau dekat; bentuk materiil itu dilihat, dijadikan objek meditasi, dan diperiksa dengan atensi yang sistematis oleh bhikkhu. Bhikkhu yang dengan demikian melihat, bermeditasi terhadapnya, dan memeriksa dengan atensi yang sistematis, akan menemukan bahwa bentuk materiil itu kosong, dia akan menemukan bahwa bentuk materiil tersebut tanpa inti dan tanpa esensi. Esensi apa, para bhikkhu, yang dapat ada di dalam bentuk materiil?

Dengan cara yang serupa, Buddha menjelaskan kelompok-kelompok sisanya dan bertanya:

> Esensi apa, para bhikkhu, yang dapat ada di dalam perasaan, dalam pencerapan, dalam bentukan-bentukan mental, dalam kesadaran?

— SN 22.95

Demikianlah kita melihat bahwa rentang pemikiran yang lebih lanjut muncul bersama dengan analisis lima kelompok. Pada tingkat inilah, pengertian benar yang dikenal sebagai pandangan terang (*vipassanā*) mulai bekerja. Melalui pandangan terang inilah, sifat asli dari kelompok-kelompok ini dipahami dan dilihat dalam konteks tiga ciri (*ti-lakkhana*), yaitu: ketidakkekalan, ketidakpuasan, dan tanpa-diri.

Yang tidak kekal, tidak memuaskan, dan tanpa diri tidak hanya lima kelompok ini, namun sebab-sebab dan kondisi-kondisi yang menciptakan kelompok-kelompok itu jugalah tidak kekal, tidak memuaskan, dan tanpa diri. Poin ini ditekankan oleh Buddha dengan sangat jelas:

> Bentuk materiil, perasaan, pencerapan, bentukan-bentukan mental, dan kesadaran, para bhikkhu, adalah tidak kekal (*anicca*). Sebab-sebab dan kondisi-kondisi apapun yang memunculkan kelompok-kelompok ini, pun, adalah tidak kekal. Bagaimana mungkin, para bhikkhu, kelompok-kelompok yang muncul dari sesuatu yang tidak kekal, menjadi kekal?
>
> Bentuk materiil… dan kesadaran, para bhikkhu, adalah tidak memuaskan (*dukkha*); sebab-sebab dan kondisi-kondisi apapun yang memunculkan kelompok-kelompok ini, pun, adalah tidak memuaskan. Bagaimana mungkin, para bhikkhu, kelompok-kelompok yang muncul dari sesuatu yang tidak memuaskan, menjadi menyenangkan atau menggembirakan?

> Bentuk materiil… dan kesadaran, para bhikkhu, adalah tanpa sebuah diri (*anattā*); sebab-sebab dan kondisi-kondisi apapun yang memunculkan kelompok-kelompok ini, pun, adalah tanpa diri. Bagaimana mungkin, para bhikkhu, kelompok-kelompok yang muncul dari sesuatu yang tanpa diri menjadi diri (*attā*)?
>
> Siswa mulia yang terdidik (*sutavā ariyasāvako*), para bhikkhu, melihat hal ini kehilangan nafsunya terhadap bentuk materiil, perasaan, pencerapan, bentukan-bentukan mental, dan kesadaran: Melalui hilangnya nafsu, dia tidak melekat; melalui ketidakmelekatan, dia terbebas; di dalam kebebasan, pengetahuan muncul bahwa dia terbebas, dan dia mengerti: Kelahiran telah dihancurkan, kehidupan suci telah dijalani, apa yang seharusnya dilakukan telah dilakukan, tidak ada lagi yang seperti ini yang akan datang [artinya bahwa tidak ada lagi kontinuitas dari kelompok-kelompok, dengan kata lain, tidak ada lagi penjadian atau kelahiran kembali].
>
> — SN 22.7-9, ringkasan

Ketika kita gagal melihat sifat sesungguhnya dari hal-hal, pandangan-pandangan kita selalu menjadi tertutup; karena gagasan-gagasan kita yang telah terbentuk sebelumnya, keserakahan dan kebencian kita, kesukaan dan ketidaksukaan kita, kita gagal untuk melihat organ-organ indra dan objek-objek indra dalam sifat objektifnya masing-masing (*āyatanānaṃ āyatanaṭṭaṃ*), dan kita mengejar khayalan-khayalan dan tipuan-tipuan. Organ-organ indra memperdaya dan menyesatkan

kita dan kemudian kita gagal untuk melihat hal-hal dalam kebenaran sejatinya, sehingga cara kita melihat hal-hal menjadi menyimpang (*viparīta dassana*).

Buddha membahas tiga jenis ilusi atau penyimpangan (*vipallāsa*, Sanskrit *viparyāsa*) yang mencengkeram pikiran manusia, yaitu: ilusi-ilusi dari pencerapan, pemikiran, dan pandangan (*saññā vipallāsa; citta vipallāsa; diṭṭhi vipallāsa)*.[2] Ketika seseorang terperangkap di dalam tiga ilusi ini, dia mencerap, berpikir, dan memandang secara tidak benar.

Dia mencerap kekekalan di dalam yang tidak kekal; kepuasan di dalam yang tidak memuaskan (kenyamanan dan kebahagiaan di dalam penderitaan); diri di dalam yang bukan diri (suatu jiwa di dalam yang tanpa jiwa); keindahan di dalam yang menjijikkan.

Dia berpikir dan memandang dengan kekeliruan yang sama. Demikianlah setiap ilusi bekerja dalam empat cara (AN 4.49), dan menyesatkan manusia, mengaburkan visinya, dan membuatnya bingung. Hal ini disebabkan oleh perenungan-perenungan yang tidak bijaksana, oleh atensi yang tidak sistematis (*ayoniso manasikāra*). Hanya pengertian benar (atau meditasi pandangan terang – *vipassanā*) lah yang menghapus ilusi-ilusi ini dan membantu manusia mengetahui sifat asli yang mendasari segala yang tampak. Hanya ketika manusia keluar dari gumpalan awan ilusi-ilusi dan penyimpangan-penyimpangan inilah, dia bersinar dengan kebijaksanaan sejati layaknya bulan purnama yang muncul terang-benderang dari balik

awan hitam.

Kelompok-kelompok pikiran dan tubuh, yang selalu tunduk pada sebab dan akibat, sebagaimana kita lihat di atas, melewati momen-momen kemunculan, kehadiran saat ini, dan berhenti secara bertubi-tubi dengan kecepatan yang tak terbayangkan (*uppāda, ṭhiti, bhaṅga*), sama seperti ombak lautan yang tiada henti atau seperti sungai yang meluap yang menyapu sampai suatu puncak dan kemudian surut. Memang, kehidupan manusia diibaratkan seperti sungai di gunung yang mengalir dan menderas, berubah terus-menerus (AN 7.70) "*nadisoto viya",* seperti sebuah sungai yang mengalir.

Heraclitus, seorang filsuf ternama dari Yunani, adalah penulis pertama dari Barat yang membahas tentang sifat yang cair dari hal-hal. Dia mengajarkan doktrin *Panta Rhei,* yaitu teori fluks, di Athena, dan diduga ajaran tersebut ditransmisikan kepadanya dari India.

"Tidak ada makhluk yang statis," kata Heraclitus, "tidak ada dasar yang tidak berubah. Perubahan, pergerakan, adalah Penguasa Alam Semesta. Segala sesuatu berada di dalam suatu keadaan menjadi, suatu keadaan fluks yang terus menerus (*Panta Rhei*)."

Dia melanjutkan: "Anda tidak dapat menapak dua kali ke dalam sungai yang sama; karena air yang baru terus-menerus mengalir melewati Anda." Walaupun demikian, seseorang yang memahami akar dari Dhamma akan menapak satu langkah lebih jauh dan berkata: "*Orang yang sama tidak dapat menapak dua kali ke dalam sungai*

yang sama; karena yang disebut sebagai manusia, yang hanya merupakan sebuah pertemuan antara aliran pikiran dan tubuh, tidak akan pernah sama dalam dua momen berturut-turut."[3]

Sekarang seharusnya sudah jelas bahwa makhluk, yang demi kepraktisan, kita sebut sebagai laki-laki, perempuan, atau individu, bukanlah sesuatu yang statis, melainkan kinetis, yang berada di dalam suatu keadaan berubah yang konstan dan terus-menerus. Jadi, ketika seseorang memandang kehidupan dan segala sesuatu yang terkait dengan kehidupan dari sudut pandang ini, dan mengerti secara analitis bahwa yang disebut makhluk ini hanyalah serangkaian kelompok-kelompok pikiran dan fisik belaka, dia melihat objek-objek sebagaimana sesungguhnya adanya (*yathābhūtam*). Dia tidak memegang pandangan salah seperti "kepercayaan tentang pribadi", kepercayaan pada suatu jiwa atau diri (*sakkāya diṭṭhi*), karena dia tahu melalui pengertian benar bahwa semua eksistensi yang fenomenal adalah secara kausal dependen (*paṭicca-samuppanna*), bahwa setiap hal terkondisi oleh hal yang lain, dan bahwa eksistensinya tergantung pada kondisi tersebut. Dia mengetahui bahwa sebagai hasilnya, tidak ada yang disebut "Aku", tidak ada entitas psikis yang berlangsung terus-menerus, tidak ada dasar ego, tidak ada diri atau apapun yang berkaitan dengan suatu diri di dalam proses kehidupan ini. Dengan demikian, dia terbebas dari gagasan tentang sebuah jiwa yang mikrokosmis (*jīvātma*) ataupun sebuah jiwa makrokosmis (*paramātma*)

Dikatakan bahwa melalui meditasi pandangan terang *(vipassanā)*, seseorang melihat hal-hal sebagaimana sesungguhnya adanya (*yathābhūtam*) dan bukan sebagaimana kelihatannya. Memandang hal-hal sebagaimana sesungguhnya adanya menyiratkan, seperti yang telah kita bahas di atas, melihat sifat tidak kekal, tidak memuaskan, dan bukan-diri dari segala hal yang berkomponen dan berkondisi. Bagi siswa meditatif Buddha yang demikian, "dunia" bukanlah dunia eksternal ataupun empiris, melainkan tubuh manusia beserta kesadarannya. "Dunia" adalah dunia dari lima kelompok kemelekatan (*pañca upādānakkhandā*). Inilah yang dia coba pahami sebagai tidak kekal, tidak memuaskan, dan tanpa diri atau jiwa. Dunia dari tubuh dan pikiran inilah yang diacu oleh Buddha ketika beliau berkata kepada Mogharāja, "Senantiasa penuh perhatian, Mogharāja, lihatlah dunia sebagai kosong (*suñña*); setelah melepas gagasan tentang diri [yang mendasari dunia] – maka seseorang dapat mengatasi kematian (Māra); Sang Raja Kematian tidak mengunjungi seseorang yang mengetahui dunia" (Sutta Nipāta).

Keseluruhan filosofi tentang perubahan yang diajarkan dalam Buddhisme adalah bahwa segala hal berkomponen yang memiliki eksistensi yang berkondisi adalah sebuah proses dan bukan sekelompok entitas yang kekal. Akan tetapi, proses-proses perubahan tersebut terjadi secara bergantian dengan amat cepat sehingga orang-orang menganggap pikiran dan tubuh sebagai entitas yang statis. Orang-orang tidak melihat muncul serta hancurnya tubuh dan pikiran (*udaya-vaya*), dan menganggap tubuh dan pikiran itu sebagai

kesatuan, melihat tubuh dan pikiran itu sebagai suatu gumpalan atau keseluruhan (*ghana saññā*).

Bagi orang-orang yang terbiasa secara terus-menerus menganggap pikiran dan tubuhnya sendiri serta dunia eksternal dengan proyeksi-proyeksi mentalnya sebagai keseluruhan, sebagai unit-unit yang tidak terpisahkan, memang sangat sulit untuk menyingkirkan tampilan yang semu dari "keutuhan". Selama manusia gagal untuk melihat hal-hal sebagai proses-proses, sebagai pergerakan-pergerakan, dia tidak akan pernah mengerti ajaran Buddha mengenai anatta (tanpa-jiwa). Karena itulah, orang-orang secara tidak sopan dan tidak sabar mengajukan pertanyaan:

"Jika tidak ada entitas yang tetap, tidak ada dasar yang tidak berubah, seperti diri atau jiwa, lantas apa yang mengalami hasil-hasil dari perbuatan di sini dan selanjutnya?"

Ada dua khotbah berbeda (MN 109; SN 22.82) yang membahas pertanyaan yang hangat ini. Ketika itu, Buddha sedang menjelaskan secara rinci kepada siswa-siswanya tentang sifat tidak kekal dari lima kelompok, bagaimana kelima kelompok tersebut tidak memiliki diri, dan bagaimana kesombongan yang terpendam "Aku adalah" dan "milikku" tidak lagi ada. Kemudian timbul suatu pemikiran di dalam pikiran seorang bhikkhu: "Tubuh materiil bukanlah diri, perasaan bukanlah diri, pencerapan bukanlah diri, bentukan-bentukan mental bukanlah diri, kesadaran bukanlah diri. Lalu apa akibatnya jika diri melakukan perbuatan yang tanpa diri?

Buddha, membaca pemikiran pikiran bhikkhu tersebut, berkata, “Pertanyaan itu tidak relevan” dan membuat bhikkhu tersebut memahami sifat tidak kekal, tidak memuaskan, dan bukan-diri dari kelompok-kelompok.

“Adalah salah bila kita mengatakan bahwa pelaku perbuatan adalah sama dengan yang mengalami akibatnya. Sama salahnya bila kita mengatakan bahwa pelaku perbuatan dan yang mengalami akibatnya adalah dua orang yang berbeda,”[4] karena alasan sederhana bahwa apa yang kita sebut kehidupan adalah sebuah aliran proses-proses atau energi-energi psikis dan fisik, muncul dan lenyap secara konstan. Tidaklah mungkin kita mengatakan bahwa pelaku perbuatan itu sendiri yang mengalami akibatnya karena dia sedang berubah saat ini dan di setiap momen dalam hidupnya; namun di saat yang sama, anda tidak boleh melupakan fakta bahwa kontinuitas kehidupan yakni kelangsungan dari pengalaman, prosesi dari peristiwa-peristiwa, tidaklah hilang; kontinuitas kehidupan ini berlanjut tanpa jeda. Seorang anak kecil tidaklah sama dengan remaja, seorang remaja tidaklah sama dengan orang dewasa, ketiganya bukanlah orang yang sama pun bukan orang yang sama sekali berbeda (*na ca so na ca aňňo,* — Milinda Paňho). Yang ada hanyalah aliran dari proses-proses mental dan fisik.

Ada tiga tipe guru, yang pertama mengajarkan bahwa ego atau diri itu riil baik saat ini maupun di masa depan (di sini dan setelahnya); yang kedua mengajarkan bahwa ego itu riil hanya dalam kehidupan ini,

bukan di masa depan; yang ketiga mengajarkan bahwa konsep tentang sebuah ego hanyalah sebuah ilusi; ego tidaklah riil di kehidupan ini maupun kehidupan setelahnya.

Guru tipe pertama adalah penganut paham keabadian (*sassatavādi*); guru tipe kedua adalah penganut paham pemusnahan (*ucchedavādi*); guru tipe ketiga adalah Buddha yang mengajarkan jalan tengah untuk menghindari ekstrem-ekstrem dari paham keabadian maupun paham pemusnahan. (Di sini, jalan tengah adalah doktrin tentang kemunculan yang dependen, atau pengondisian kausal – *Paticca Samuppāda*).

Semua agama teistik mengajarkan bahwa ego bertahan setelah kematian dalam satu atau lain cara, dan tidak musnah. Konsep kaum materialis mengatakan bahwa ego musnah pada saat kematian. Pandangan Buddhis adalah bahwa tidak ada ego, atau apapun yang bersifat inti, atau kekal, namun semua hal yang berkondisi tunduk pada perubahan, dan hal-hal itu berubah menjadi tidak sama dalam dua momen berturut-turut, dan karenanya ada kontinuitas namun tidak ada identitas.

Selama manusia menyukai gagasan akan diri atau ego yang kekal, maka tidak akan mungkin baginya untuk memahami gagasan bahwa segala sesuatu adalah tidak kekal, yaitu bahwa pada kenyataannya, terdapat timbul dan lenyapnya hal-hal (*samudaya dhamma, vaya dhamma,* — Satipaṭṭhāna sutta). Pemahaman mengenai doktrin anatta, yang mana merupakan ajaran khas Buddhis, sangatlah diperlukan dalam memahami empat kebenaran mulia dan prinsip-prinsip dasar

Buddhisme lainnya.

Umat manusia di dunia saat ini melambangkan sifat berubah dari kehidupan. Walaupun mereka melihatnya, mereka tidak mengingatnya dan tidak bertindak dengan kebijaksanaan yang tanpa nafsu. Meski perubahan memberitahu mereka lagi dan lagi dan membuat mereka tidak bahagia, mereka tetap mengejar karir gilanya untuk mengitari roda eksistensi dan terbelit di dalam jari-jari penderitaan. Mereka memegang erat kepercayaan bahwa adalah mungkin untuk menemukan jalan kebahagiaan di dalam perubahan ini, untuk menemukan pusat keselamatan di dalam lingkaran ketidakkekalan ini. Mereka membayangkan bahwa walaupun dunia ini tidak pasti, mereka dapat menjadikannya pasti dan memberikannya dasar yang kuat, dan karenanya perjuangan tanpa henti untuk mendapatkan kemajuan duniawi terus berlanjut dengan diiringi kerja keras dan antusiasme yang sia-sia.

Sejarah telah membuktikan lagi dan lagi dan akan terus membuktikan bahwa tidak ada yang kekal di dunia ini. Segala hal yang dilekati akan kandas. Bangsa-bangsa dan peradaban-peradaban muncul, berkembang, dan berakhir seperti ombak di laut, menyediakan tempat untuk yang baru, dan dengan demikian, gulungan-gulungan waktu merekam pertunjukan yang telah berlalu, visi yang tak berlandasan, dan arus yang memudar, yang merupakan sejarah manusia.

Catatan

1. Dalam Mahā-Sudassana *Suttanta* (Dīgha-Nikāya), syair ini berasal dari Buddha sendiri; dalam Mahā Sudassana *Jātaka* (No. 95), syair ini berasal dari Bodhisatta, dalam kelahirannya sebagai Raja Mahā-Sudassana. Menurut Theragāthā (syair 1159), Arahat Mahā Moggallāna mengucapkannya, setelah menyebutkan (dalam syair 1158) meninggal dunianya Arahat Sāriputta yang meninggal dunia hanya dua minggu sebelum Arahat Mahā Moggallāna sendiri meninggal dunia.

2. AN 4.49 — lihat *Anguttara Nikāya: An Anthology, Part I* (The *Wheel* No. 155-158), hal. 86.

3. A.K. Rogers, *A Student's History of Philosophy*, London, 1920, hal. 15.

4. Di dalam manuskrip, kutipan ini diikuti kutipan tanda kurung "(*Anguttara, ii. 70*)." Mungkinkah ini salah pengetikan? PTS halaman A ii 70 (AN 4.62-63) tidak memuat bagian ini. Referensi yang lebih baik mungkin terdapat pada SN 12.46. — Editor Access to Insight

Aniccam: Teori Buddhis tentang Ketidakkekalan Sebuah Pendekatan dari Sudut Pandang Filosofi Modern

oleh
Bhikkhu Ñanajivako

Aniccam: Teori Buddhis tentang Ketidakkekalan

Sebuah Pendekatan dari Sudut Pandang Filosofi Modern[1]

"Mata… bentuk… kesadaran visual, adalah kekal atau tidak kekal?"

"Tidak kekal, Yang Mulia."

"Namun sesuatu yang tidak kekal itu, adalah penderitaan atau kebahagiaan?"

"Penderitaan, Yang Mulia."

"Apakah benar untuk menganggap sesuatu yang tidak kekal, penderitaan, dan tidak bebas dari perubahan, sebagai 'Ini adalah milikku, ini adalah aku, ini adalah diriku?'"

"Tidak, Yang Mulia."[2]

Pandangan-pandangan dan penemuan-penemuan yang diungkapkan kepada pikiran manusia 2500 tahun lalu, pada zaman Buddha (atau bahkan beberapa abad sebelum zaman itu), bisa jadi telah memberikan efek-efek mendalam dan revolusioner pada evolusi pandangan-pandangan dunia yang telah ada. Pandangan dan penemuan ini tidak kalah penting dibandingkan penemuan-penemuan Galileo

dan Copernicus yang pada akhirnya meruntuhkan pandangan-dunia peradaban abad pertengahan Kristen. Penemuan-penemuan Galileo dan Copernicus ini, yang menandai awal dari peradaban modern, telah menjadi bagian dari sesuatu yang lumrah atau informasi umum yang dapat ditanamkan kepada anak-anak kelas terdasar di sekolah dasar, dan biasanya diserap oleh mereka dengan mudah.

Gagasan tentang ketidakkekalan dan tentang perubahan yang tiada henti, yang disebabkan oleh "rantai" sebab-sebab dan akibat-akibat yang tak pernah berhenti (suatu topik yang sedang kita coba dekati dengan versi Buddhisnya, *aniccam*), dalam arti luasnya, telah menjadi salah satu kebenaran yang distereotipkan dan terlalu digampangkan. Makna substansial dan makna formal dari gagasan ini telah dipotong menjadi sekadar sebuah arti-kata konvensional yang sangat dasar. Gagasan tentang ketidakkekalan dalam arti yang sangat dasarnya ini bisa jadi telah memukau kita pada level sajak kanak-kanak dan bahkan pada level karya-karya klasik sekolah dasar yang terdapat di dalam sejarah sastra. (Jika saya harus memilih sebuah padanan[3] yang lebih dalam, yang disusun berdasarkan intuisi filosofis yang lebih kompleks dari penyair modern, saya pasti memilih baris-baris dari *Quartet,* karya T.S. Eliot;

> Debu di lengan baju seorang lelaki tua
>
> Semuanya adalah debu yang ditinggalkan mawar-mawar yang hangus terbakar…

Air dan api menggantikan

Kota, padang rumput, dan rumput liar.

Kita dapat berharap untuk menemukan kembali arti sebenarnya dan makna historis dari kebenaran-kebenaran seperti ini apabila kita sengaja mencarinya, dengan dituntun oleh beberapa jejak yang subjektif dari kasus-kasus individual atau tertentu, dan oleh konsekuensi-konsekuensi dari penerapan konkrit kebenaran-kebenaran tersebut di dalam teori-teori ilmiah maupun filosofis yang sebenarnya. Inilah yang saya akan tunjukkan dengan beberapa contoh.

Satu: Sebagai seorang guru muda, ketika pertama kali saya mencoba untuk menjelaskan pada anak-anak berusia sekitar dua belas tahun mengenai proses biologis menanam kol dan kentang, penekanan saya pada pentingnya kotoran hewan (saya tidak menggunakan istilah teknis "pupuk") menjadi begitu berkesan sehingga hari berikutnya, seorang ibu datang mengeluhkan "metode langsung" dan "naturalisme drastis" saya dalam pengajaran visual. Anaknya menjadi begitu terpengaruhnya dengan ajaran saya sehingga tumbuh keengganan yang akut terhadap makanan. Dengan demikian, saya terkesan dengan bagaimana mudahnya aksioma kita yang paling umum mengenai hukum alam — yang penemuannya, pada suatu ketika di zaman dahulu kala, mungkin telah diperlakukan dan bahkan divonis sebagai sesuatu yang revolusioner oleh lembaga-lembaga sosial yang terhormat dan berwenang — masih dapat mengungkapkan dirinya

secara tidak terduga dengan kekuatannya yang begitu kuat kepada pikiran-pikiran yang segar dan polos dari para generasi baru.

Dua: Dalam generasi saya ketika remaja, masa di antara dua perang yang terjadi di Eropa, kebuntuan antara ilmu pengetahuan dan agama adalah demikian sempurnanya sehingga kurikulum sekolah menengah pasti dibuat untuk memprovokasi suatu krisis hati nurani yang tak terhindarkan di dalam pikiran kami. Para guru secara keseluruhan benar-benar terlibat dalam perjuangan terhadap keyakinan ini, mereka sangat ingin menarik kami ke satu kubu atau kubu yang lain. Kubu ilmu pengetahuan biasanya lebih kuat ketika melawan kubu agama. Sejak masa itu, agama, yang dikalahkan di Eropa, semakin menjadi sesuatu yang terlarang, dan karenanya, memperoleh suatu daya tarik baru bagi pikiran remaja. Ini tidak hanya terjadi di bagian timur Eropa, karena ilmu pengetahuan bukanlah sesuatu yang diutamakan oleh Komunisme. Kecenderungan anti-ilmu pengetahuan dalam filosofi Eropa (di luar Inggris dan Irlandia) bahkan telah menjadi dominan, dikarenakan bencana moral yang masih menyibukkan pikiran generasi kita melebihi masalah lain seperti "posisi manusia di alam semesta".

Isu utama dalam konflik antara ilmu pengetahuan dan agama ini, setidaknya dari prasangka jiwa muda kami waktu itu, sudah tentu adalah perkara *anattā* ("tanpa-jiwa"), jika diekspresikan sesuai dengan istilah Buddhis. Akan tetapi, hukum-hukum yang mengatur *proses-proses* sebab dan akibat dijelaskan secara ilmiah — atau

setidaknya agar dapat dimengerti oleh pikiran kita yang belum matang, yang memiliki kesan atas sengketa terbuka antara ilmu pengetahuan dengan agama (Kristen). Penjelasan-penjelasan masa itu masih belum ekuivalen secara ilmiah dengan *anicca-vādo* (teori ketidakkekalan) murni yang menyiratkan suatu penolakan terhadap keintian materiil yang mendasari dunia. Sebaliknya, penjelasan-penjelasan yang diberikan pada kami pada masa itu yang mengikuti pola klasik Yunani mengenai materialisme mekanistis atau atomisme statis, yang paling mendekati pengertian Buddhis mengenai *uccheda-vādo* (teori kehancuran), yang pemeluknya dideskripsikan dalam teks-teks Pali dalam konteks berikut:

> … Dia lalu mendengar Yang Sempurna menguraikan ajaran untuk penghapusan segala landasan bagi "pandangan-pandangan", yang berasal dari prasangka-prasangka, obsesi-obsesi, dogma-dogma, dan bias-bias, untuk pengheningan segala proses, untuk penanggalan segala eksistensi yang lebih rendah, untuk pemusnahan nafsu keinginan, untuk hilangnya nafsu, penghentian, pemadaman. Dia lalu berpikir, "Aku akan musnah, aku akan hancur! Tidak akan ada lagi Aku!" Karena itu, dia berduka, tertekan, dan meratap; dengan memukuli dadanya, dia menangis, dan kemurungan menimpa dirinya. Demikianlah, para bhikkhu, ada kegelisahan mengenai kenyataan-kenyataan.
>
> — MN 22

Satu-satunya jawaban yang autentik untuk hal ini adalah:

> Oleh karena dalam kehidupan ini, *tathāgata* (dalam kasus ini, secara umum dipahami sebagai manusia dalam artinya yang paling luas) tidaklah untuk dianggap berada di dalam kebenaran, di dalam kenyataan, pantaskah bagi anda untuk menyatakan: "Sebagaimana saya memahami doktrin yang diajarkan Yang Luhur, selama seorang bhikkhu telah menghancurkan *āsava-āsava* ["zat-zat memabukkan" atau nafsu-nafsu dari kehidupan], dia akan hancur dan lenyap ketika tubuhnya hancur dan dia tidak lagi ada setelah kematian."?
>
> — SN 22.85

Kemungkinan logis dari jawaban seperti itu dikecualikan oleh premis. Akan tetapi, premis yang sama juga mengecualikan kemungkinan yang berlawanan dan yang menguatkan (Kita akan kembali ke permasalahan ini, sebagaimana dipahami oleh ilmu filosofi kontemporer, pada bagian *Lima.*)

Penting untuk digarisbawahi bahwa, pada premis yang sama, *uccheda-vādo*, atau sederhananya disebut *kepercayaan materialistis* dalam sebuah "kehancuran" yang bersifat inti dari mahkluk dengan bentuk apapun, merupakan kebalikan yang ekstrem dari *nihilisme* autentik apapun yang terdapat di dalam ilmu ontologi dan ilmu epistemologi (teori tentang mahkluk dan teori tentang pengetahuan). Hanya sebuah filosofi yang idealistis secara eksplisit, "melihat dunia

sebagai gelembung, sebagai fatamorgana"-lah (Dhp 170) yang dapat menjadi bersifat nihilistis dalam beberapa hal, sementara *uccheda-vādo* sebagai sebuah "teori kehancuran" selalu mengasumsikan sebuah kepercayaan yang secara eksistensial berakar dalam inti materiil.

Dalam konteks inilah, di tengah medan pertempuran antara ilmu pengetahuan dan agama, dan di ambang sebuah perang dunia, anak-anak dari pertengahan pertama abad ke-20 harus menghadapi fatalnya kehancuran fisik dan moral, yang telah diperhitungkan sebelumnya tanpa kesalahan secara ilmiah, sebagaimana pengalaman kemudian akan membuktikannya. Namun persis setelah ujung cakrawala intelektual kita, terbitlah suatu masa, setidaknya untuk ilmu pengetahuan, untuk memperoleh posisi yang berbeda sepenuhnya sehubungan dengan perkara ketidakkekalan dan relativitas yang mempengaruhi struktur subatom terdalam dari dunia — suatu posisi yang jauh lebih dekat dengan pandangan Buddhis mengenai *aniccam*.

Tiga: Sejak 1927, buku Bertrand Russel, *An Outline of Philosophy*, telah dikutip secara luas sebagai salah satu penyajian populer terbaik mengenai perubahan radikal dalam pandangan-dunia ilmiah yang berasal dari teori relativitas Einstein dan dari perkembangan fisika nuklir yang merupakan hasil teori relativitas itu. Saya akan mencoba menarik dari pernyataan Russell, sejauh yang dimungkinkan oleh kurangnya petunjuk-petunjuk yang ada pada saat ini terhadap permasalahan esensial kita, yakni penolakan terhadap *pandangan-*

substansi oleh ilmu pengetahuan modern. Ini dikarenakan penolakan terhadap *pandangan-substansi* inilah yang membentuk pokok dari *anicca-vādo* di dalam Buddhisme sebagai suatu landasan (setidaknya dalam skema *tiḷakkhaṇam)* untuk *dukkham* dan *anattā*.

Pertama-tama, mari kita mendefinisikan gagasan tentang "inti" fisik melalui deskripsi dasarnya dan implikasi filosofisnya yang telah dinyatakan di dalam sumber-sumber *Sutta-piṭakam*. Perkara mengenai inti, sebagaimana didefinisikan teori-teori ilmiah (*lokā-yatam)* di zaman Buddha, mendapatkan rumusan klasiknya, pembatasannya secara kategoris dan solusinya dengan ringkas, di dalam jawaban penutup dari Buddha untuk Kevaddho:

> Dimanakah tanah, air, api, dan angin; panjang dan pendek; halus dan kasar; murni dan tidak murni, tidak menemukan pijakan?
>
> Dimanakah baik nama maupun bentuk, mati dan tidak meninggalkan jejak?
>
> Ketika proses intelek (*viññānam*) berhenti, mereka semua berhenti, pula.
>
> DN 11

Untuk hubungan kategoris antara pikiran dan materi (atau "nama dan bentuk", *nāmā rūpam,* seperti tersirat dalam rumusan terdahulu), pernyataan Buddha berikut adalah yang paling memadai dan juga yang paling dikenal dalam kaitannya dengan pembahasan kita:

> Akanlah lebih baik, para bhikkhu, bagi makhluk duniawi yang tidak terdidik untuk menganggap tubuh ini, yang tersusun dari empat elemen, sebagai dirinya sendiri daripada menganggap pikiran sebagai diri. Karena adalah jelas terbukti bahwa tubuh ini dapat berlangsung selama satu tahun, selama dua tahun, selama tiga, empat, lima, atau sepuluh tahun… atau bahkan selama seratus tahun dan lebih. Namun, yang disebut pemikiran, atau pikiran, atau kesadaran, secara terus-menerus, selama siang dan malam, muncul sebagai satu hal, dan berlalu sebagai sesuatu yang lain.
>
> — SN 12.61

Sekarang, mari kita ambil beberapa kutipan dari Bertrand Russel.[4] Pertama, mengenai inti-materi, dia berkata:

> Dahulu, anda dapat percaya secara filosofis bahwa jiwa adalah sebuah inti dan semua inti tidak dapat hancur… Namun gagasan mengenai inti, dalam arti sebagai sebuah entitas permanen dengan keadaan yang berubah, tidak lagi bisa diterapkan untuk dunia.
>
> Gelombang di laut berlangsung untuk kurun waktu yang panjang ataupun pendek: gelombang-gelombang yang saya lihat menabrakkan dirinya hingga hancur berkeping-keping di pantai Cornish mungkin telah datang jauh-jauh dari Brasil. Akan tetapi, itu tidak berarti bahwa “sesuatu” telah berkelana

melintasi Samudra Atlantik; itu hanya berarti bahwa suatu *proses perubahan* tertentulah yang telah berkelana.

[Teori relativitas Einstein] memiliki konsekuensi-konsekuensi filosofis yang, jika mungkin, bahkan lebih penting. Penggantian ruang dan waktu dengan ruang-waktu telah membuat kategori inti kurang bisa diterapkan dibanding sebelumnya, karena esensi dari inti adalah tetap meski melintasi waktu, dan sekarang, tidak ada satu pun waktu kosmis.

Kita menemukan bahwa materi, dalam ilmu pengetahuan modern, telah kehilangan kepadatan dan keintiannya; materi telah menjadi sekadar hantu yang membayangi adegan-adegan kemuliaannya yang dulu… Di dalam ilmu fisika modern, gagasan tentang materi telah diserap ke dalam gagasan tentang energi.

Kita tidak dapat mengatakan bahwa "materi adalah penyebab dari sensasi-sensasi kita"…. Sebagai sebuah kata, "materi" tidak lebih dari sebuah singkatan konvensional untuk menyatakan *hukum-hukum kausal mengenai peristiwa-peristiwa.*

Dengan demikian, kita berkomitmen bahwa sebab-akibat adalah sebuah kepercayaan yang *apriori* (percaya sebelum melihat keadaan sebenarnya), yang tanpanya kita seharusnya tidak memiliki alasan untuk mengandaikan bahwa ada sebuah kursi (atau *benda* apapun) "riil" sama sekali.

Selanjutnya, mengenai *teori peristiwa-peristiwa,* kami mencatat

bahwa ide mengenai elemen-elemen tetap dan statis dari “materi” telah digantikan dengan “peristiwa-peristiwa” yang sifatnya tidak dapat ditentukan dan sesuai dengan teori medan elektrodinamis kuantum dalam ilmu fisika nuklir, yang sangat dekat dengan konsepsi tentang gagasan mengenai *dhammā* yang tanpa-fisik namun murni fenomenologis, yang tersirat dalam makna primitifnya dengan *khaṇika-vādo,* atau teori ke-sesaat-an, dari *Abhidhamma-piṭakaṃ* (Aspek terakhir ini, yang secara eksplisit bersifat filosofis, akan ditulis di dalam poin *Lima,* di bawah). Mengenai ini, Russell menulis:

> Segala sesuatu di dunia terdiri dari “peristiwa-peristiwa”.… Sebuah “peristiwa” adalah sesuatu yang menduduki sejumlah kecil ruang-waktu yang sifatnya terbatas… Peristiwa-peristiwa bukan tidak dapat ditembus, sebagaimana materi; sebaliknya, setiap peristiwa dalam ruang-waktu tumpang tindih dengan peristiwa-peristiwa lain.
>
> Saya menganggap bahwa setiap peristiwa terjadi bersamaan dengan peristiwa-peristiwa yang tidak terjadi bersamaan antara satu sama lain; inilah yang dimaksud dengan mengatakan bahwa setiap peristiwa berlangsung untuk suatu waktu yang terbatas… Waktu sepenuhnya adalah berhubungan.
>
> Urutan ruang-waktu, serta titik-titik ruang-waktu, berasal dari hubungan-hubungan antar peristiwa.

Bandingkanlah pernyataan terakhir ini, dengan pernyataan berikut,

pernyataan dari Buddhaghosa dalam *Atthasālini*: “Dengan waktu orang bijaksana mendeskripsikan pikiran, dan dengan pikiran mendeskripsikan waktu.”

Terakhir, Russell berkata tentang *peristiwa-peristiwa mental*:

> Satu kelompok penting dari peristiwa-peristiwa, yaitu cerapan-cerapan, dapat disebut “mental”.
>
> Mentalitas adalah urusan dari hukum-hukum kausal, bukan dari kualitas suatu peristiwa tunggal, dan juga, mentalitas adalah suatu masalah kadar.
>
> Apakah pikiran?… Pikiran pastilah sekelompok peristiwa mental, karena kita telah menolak pandangan bahwa pikiran adalah suatu entitas sederhana sebagaimana *ego* dianggap sebelumnya… Akan tetapi, struktur pikiran ini sesuai dengan “kesatuan dari ‘pengalaman’ seseorang”.

Sebagai hasil dari pertimbangan-pertimbangan ini, Russell berkesimpulan bahwa “pertama-tama, anda harus memotong kata ‘Aku’: orang yang percaya adalah suatu kesimpulan, bukan merupakan bagian dari apa yang anda ketahui dengan segera.”

Terakhir, kemungkinan logis dari *uccheda-vādo* (teori kehancuran), “sesat”, secara eksplisit dihilangkan bahkan pada level sekadar pertimbangan ilmiah ini: “Apakah pikiran adalah sebuah struktur dari unit-unit materiil? Saya pikir adalah jelas bahwa jawaban untuk

pertanyaan ini adalah negatif."

Kita dapat menutup survei ini dengan menerima tanpa segan pernyataan Russell: "Masalah-masalah yang kita angkat tidak ada satu pun yang baru, tetapi masalah-masalah itu cukup untuk menunjukkan bahwa pandangan dunia kita sehari-hari dan hubungan kita dengan dunia adalah tidak memuaskan."

Empat: Akhir-akhir ini, teori medan, sebagai pengganti untuk teori inti yang ditinggalkan di dalam ilmu fisika, telah semakin banyak diterapkan — setidaknya sebagai sebuah analogi hipotetis — dalam lingkup pemikiran ilmiah lain, dan bahkan lebih banyak lagi diterapkan dalam spekulasi-spekulasi filosofis yang terbatas pada perluasan yang memungkinkan (dan terkadang juga yang mustahil) dari "ilmu-ilmu pengetahuan khusus". Penerapannya pada parapsikologi khususnya menarik, karena perluasan topik yang sedang kita telaah berada di luar lingkup fisik yang kaku dari *menjadi*.

Sejauh yang saya ketahui, Gardner Murphy adalah sosok yang telah memberikan kita penjelasan yang paling konsekuen dan eksklusif mengenai sebuah analogi parapsikologis dari teori medan. Ikhtisar ringkas dari tesisnya adalah sebagai berikut:

Tindakan suatu materi hidup terhadap materi hidup tidak pernah merupakan sel tunggal yang bertindak hanya pada sel tunggal. Keseluruhan struktural atau medannya selalu terlibat. Prinsip medan ini kemungkinan berlaku dalam ilmu psikis dan juga dalam ilmu

fisika, dan sebuah medan psikis dapat menjangkau ke belakang dan ke depan dalam hal waktu maupun dalam hal ruang. Oleh karena itu, dalam pandangan Murphy, pertanyaan, “Apakah kepribadian bertahan setelah kematian?” bukanlah suatu pertanyaan yang wajar untuk ditanyakan. Jika ada aktivitas psikis yang bertahan, aktivitas psikis tersebut akan menjadi aspek dari medan-medan yang berbeda dan karenanya akan membawa kualitas-kualitas baru dan hubungan-hubungan struktural yang baru. Jelas bahwa baginya “seluruh aktivitas personal adalah konteks yang secara konstan berubah dan berinteraksi dengan aktivitas-aktivitas yang lain, dan adalah mungkin bahwa masing-masing aktivitas menjadi bagian dari proses kosmis”. [5]

Peneliti lain dalam bidang parapsikologi, C.G. Broad, menyelidiki *The Mind and Its Place in Nature* dari sudut pandang “kelangsungan hidup” yang memungkinkan dari “komponen *PSI*”. Dia menarik kesimpulan, dari analogi dasar yang sama dengan ilmu fisika, bahwa “kita tidak perlu lagi beranggapan bahwa, meskipun sebuah komponen *PSI* yang bertahan hidup mungkin tidak memiliki tubuh, ini tentu saja tidak diperluas dan tidak dibatasi, karena kita saat ini terbiasa dengan fenomena seperti medan-medan elektro-magnetik yang tidak bisa disebut tubuh dalam konteks yang lazim, namun masih memiliki sifat-sifat dan kecenderungan-kecenderungan yang terstruktur dan pasti. Jangan menganggapnya (yaitu, komponen *PSI* yang bertahan hidup) sebagai suatu pengalaman yang meninggalkan kesan mendalam sebagaimana segel yang dibubuhi pada gumpalan

lilin. Sebaliknya, teori tanpa-inti yang seperti ini menyiratkan sebuah tingkat kelangsungan hidup yang lebih besar daripada sekadar kegigihan dari sebuah komponen *PSI* yang tidak aktif."[6]

Para tokoh teori parapsikologis yang sama juga mempertahankan bahwa hipotesis mereka bisa jadi menawarkan dasar yang lebih memadai untuk menjelaskan fenomena bawah sadar yang diselidiki oleh ilmu psikoanalisis, khususnya arketipe milik Jung, dibanding upaya awal Freudian yang telah dicirikan sejak awal sebagai analogi Platonik yang tidak dapat dipertahankan secara ilmiah, dengan kategori yang rapi namun gagal merefleksikan kompleksitas aktualnya sebagai struktur dasar dari jiwa.

Semua yang kurang lebih merupakan analogi-analogi *ad hoc* dengan teori medan di ilmu fisika ini dapat diturunkan juga ke hipotesis metafisik yang lebih awal, yang dirumuskan pada sebuah dasar filosofis yang lebih luas oleh William James, dalam karyanya *Pluralistic Universe* (1909).[7] Mengenai struktur "kehidupan batin kita", James mengatakan:

> Setiap bagian dari kita di setiap saat merupakan bagian dari sebuah diri yang lebih lebar... Tidak mungkinkah kamu dan saya bersatu dalam suatu kesadaran yang lebih tinggi, dan menjadi aktif sebagai satu kesatuan di sana, meskipun kita saat ini tahu bahwa itu tidak terjadi?... Analogi-analogi dengan... fakta-fakta yang disebut penelitian psikis, dan dengan hal-hal dari pengalaman keagamaan, menetapkan... sebuah kemungkinan yang cukup

besar dalam mendukung [hipotesis pluralistik berikut]:

> Mengapa kita harus membungkus "banyaknya" kita dengan "satu" yang membawa begitu banyak racun di belakangnya?... [alih-alih menerima] kesadaran luar biasa yang mana gagasan itu tidak mencakup semuanya; gagasan, dengan kata lain, bahwa ada Tuhan, tetapi bahwa dia terbatas, baik dalam kekuatan atau dalam pengetahuan, atau dalam keduanya sekaligus.

Inilah sesungguhnya perbedaan mendasar antara konsep Tuhan, atau dewa-dewa, pada konsep Vedānta dengan Buddhis, menyiratkan pula alasan mengapa James, dalam beberapa hal, mendukung konsep politeistik, sebagai sebuah "hasil dari kritik kita terhadap yang mutlak," dalam konteks yang sama.

Lima: Adaptasi hipotesis-hipotesis demikian yang dipinjam secara *ad hoc* dari beraneka ragam bidang ilmu pengetahuan dapat dan seharusnya pada akhirnya diverifikasi dan dijelaskan hanya dengan investigasi filosofis yang tepat, menggunakan metode-metode otonom dan dimantapkan di atas landasan antropologis yang murni miliknya sendiri. Sejak awal abad ke-20, hal ini memang telah dilakukan, selalu dengan lebih jelas dan lebih eksplisit. Hasilnya telah menjadi amat bermakna, setidaknya terkait persoalan mengenai pertimbangan awal kita: aspek nilai manusia dari *aniccaṃ*, makna fundamentalnya dalam hubungannya baik dengan *dukkhaṃ* maupun *anattā.*

Sikap filosofis yang tepat didefinisikan, tidak berkaitan dengan pandangan-dunia fisik melainkan lebih untuk pandangan-dunia

historis, sedini akhir abad ke-19, oleh Wilhelm Dilthey, pendiri filosofi modern dari budaya:

> Pernyataan terakhir dari pandangan-dunia historis adalah bahwa setiap jenis pencapaian manusia adalah relatif, bahwa *segala sesuatu bergerak dalam proses dan tidak stabil.*

Hanya saja, hingga kini, orientasi historis ini belum mempertahankan suatu posisi yang terlalu diperhitungkan dalam filosofi Eropa abad ke-20. Filsuf budaya yang paling terkemuka pada pertengahan abad ini, Karl Jaspers, dalam membahas prioritas pertanyaan "Apakah manusia" (Sebagaimana dirumuskan oleh Kant) menunjukkan bahwa prioritas ini "tidak berarti bahwa pengetahuan mengenai *menjadi* adalah untuk diganti dengan pengetahuan mengenai manusia. *Menjadi* masih tetap esensial, tetapi manusia hanya dapat mendekatinya melalui eksistensinya sebagai manusia," yakni melalui kesejarahannya.[8]

Setelah Edmund Husserl, yang mendirikan platform logis dan epistemologis untuk filosofi Eropa atau filosofi benua yang paling luas diadopsi di abad ini, permasalahan tentang *menjadi* telah memperoleh dan mempertahankan peranan yang utama. Untuk menghindari kesalahpahaman besar terkait permasalahan tentang *menjadi*, adalah perlu, terutama dari sudut pandang Buddhis, untuk menekankan bahwa postulat dasar Husserl, "Kembali ke hal-hal itu sendiri", sama sekali tidak menyiratkan makna yang bersifat keintian dari "hal-hal" seperti yang ada dalam teori *menjadi* atau ontologi

yang berorientasi klasik dan fisik, yang mana telah ditolak oleh ilmu fisika modern. Makna penting *"menjadi"* telah secara radikal dirubah seiring pencapaian pengertian yang lebih dalam ke dalam struktur fisik dan historis dari *menjadi*. Ini diungkapkan dengan jelas dalam analisis mengenai *menjadi* oleh Nicolai Hartmann yang, lebih dari Husserl dan pengikut dekatnya, berkonsentrasi pada implikasi-implikasi masalah ontologis di dalam ilmu pengetahuan alam.

Dalam hal ini, sudut pandang A.N. Whitehead dalam filosofi Anglo-Amerika adalah yang terdekat dengan teori N. Hartmann. Teori Russell mengenai "peristiwa-peristiwa ruang-waktu" yang amat kecil sebenarnya tidak lebih dari sekadar upaya untuk mereduksi konsep metafisis Whitehead menjadi sebuah skema pucat yang dirasionalkan. Konsep metafisis Whitehead yang direduksi tersebut adalah tentang "kejadian-kejadian aktual" dan "aktualitas-aktualitas berdenyut" yang dimengerti sebagai "denyutan pengalaman", yang mana "tetesan-tetesan" atau "embusan-embusan eksistensi"nya, dengan diarahkan oleh sebuah teleologi internal yang ada di dalam "perpaduan"nya (serupa dengan *saṅkārā* di dalam bentukan-bentukan kamma di ajaran Buddhis), bergabung dengan "aliran eksistensi" (*bhavaṅga-soto*).

Pokok dari konsep *abhidhamma* tentang "aliran eksistensi" terkandung dalam "teori ke-sesaat-an"nya, *khaṅika-vādo*. Analogi modern bagi "aliran eksistensi" itu memiliki rumusan pertama dan terbaiknya di dalam istilah sederhana pada filosofi William James,

terutama dalam esainya "Apakah 'Kesadaran' Eksis?", di mana "aliran eksistensi" atau "aliran berpikir" (yang mana, "ketika diteliti, menunjukkan dirinya sendiri terutama terdiri dari aliran pernafasan saya") diperoleh dari teori dasarnya mengenai "pengalaman murni", yang didefinisikan sebagai "medan instan dari saat ini... rangkaian sebuah kekosongan dan kepenuhan ini yang memiliki kaitan satu sama lain dan berasal dari satu daging" — rangkaian "dalam denyutan-denyutan yang cukup kecil", yang mana "merupakan esensi dari fenomena". Dalam hubungan yang sama, sebagai "hasil dari kritik kita mengenai yang mutlak", gagasan metafisik dan metapsikik dari sebuah "diri sentral" direduksi oleh James menjadi "diri yang sadar pada momen tersebut".[9] Tesis Buddhis yang terkenal tentang "tanpa-diri" (*anattā*), atau tentang psikologi tanpa-jiwa, didasarkan pada latar belakang yang sama dari "teori ke-sesaat-an".

Ini juga merupakan salah satu poin — dan merupakan yang paling signifikan — di mana konsep filosofis James kebetulan serupa dengan Bergson. Setidaknya secara terminologis, sebutan Bergson untuk "aliran" yang sama adalah "*flux du vecu*". Kata "*vecu*" ("dihidupi") sepertinya yang paling dekat dengan arti dari kata Pali *bhavaṅgo*, yang memberikannya arti tekstur kehidupan-pengalaman yang "diartikulasikan" (*aṅgo*).

Dalam interpretasi Husserl, "hal-hal" secara sederhana diartikan sebagai "apapun yang diberikan", yakni yang kita "lihat" dalam kesadaran, dan "diberikan" ini disebut fenomenal dalam arti bahwa

hal tersebut “muncul” ke kesadaran kita. Kata Yunani “*phenomenon*” *tidak* harus mengindikasikan bahwa ada hal yang tidak diketahui di balik fenomena (seperti dalam filosofi Kant atau dalam Vedānta), atau suatu mahkluk “di balik panggung”, sebagaimana dipaparkan secara ironis oleh Nietzsche. Dari sudut pandang kami, adalah penting untuk menekankan bahwa metode fenomenologis Husserl “bukanlah deduktif ataupun empiris, namun terdiri dari *menunjuk ke* apa yang diberikan dan *membentangkan*nya”.[10] Metode fenomenologis Husserl ini mengklaim, dengan kata lain, sebagai *yathā-bhūtam*, atau “memadai untuk [betul-betul] menjadi” .

Analisis mengenai arti asli istilah bahasa Yunani “*phenomenon*” telah dilakukan dengan luar biasa baik oleh Martin Heidegger.[11] Kata “*phenomenon*” (dari kata kerja *phainesthai,* “mari lihat”, yang serupa dengan *ehi-passiko* dalam bahasa Pali) memiliki dua arti yang relevan untuk ilmu filosofi. Yang pertama adalah “menunjukkan dirinya sendiri”, yang kedua “tampak sebagai”. Ilmu filosofi fenomenologis kontemporer menggunakan kata “*phenomenon*” dalam pengertian yang pertama, sebagai “sekadar membiarkan sesuatu terlihat, membiarkan entitas-entitas dicerap”. Arti yang kedua, yang mengindikasikan sesuatu yang tampak “tetap tersembunyi, atau yang kembali atau tertutup kembali, atau menunjukkan dirinya hanya ‘dalam penyamaran’”, menunjuk ke *proses historis* pembangunan teori-teori dan “pandangan-pandangan” (*doxa* dalam bahasa Yunani*, dristi* dalam bahasa Sanskrit*, diṭṭhi* dalam bahasa Pali) dimana fenomena yang secara primordial “tersingkap” menjadi tersembunyi

lagi, atau tetap dalam penyamaran.

Ide dasar yang sama diadopsi oleh Nicolai Hartmann: “Bahwa *menjadi* adalah ‘di dalam dirinya-sendiri’ dimaksudkan untuk mengatakan bahwa *menjadi* adalah benar-benar ada dan tidak hanya ada untuk kita... *Menjadi*-di-dalam-dirinya-sendiri tidak perlu dibuktikan, itu diberikan sebagaimana dunia itu sendiri diberikan”.[12] Akan tetapi, kontribusi Hartmann yang paling berharga adalah masuknya dia ke dalam analisis mendalam mengenai apa yang di atas disebut arti sekunder dari istilah filosofis “*phenomenon*”. Analisisnya membedakan “lingkup-lingkup” dan “tingkatan-tingkatan” dari *menjadi*: Secara luas, terdapat dua lingkup utama, disebut sebagai *menjadi* riil dan *menjadi* ideal. Dalam lingkup riil, terdapat empat tingkatan struktural yang berbeda: materi, kehidupan, kesadaran, dan pikiran.

Dalam memunculkan pernyataan-pernyataan demikian, dari sudut pandang Buddhis, tampak lebih dan semakin jelas, seberapa erat arti dari istilah *phenomenon*, yang digunakan dalam ilmu filosofi kontemporer, mendekati makna dasar dari *dhamma* dalam teori *Abhidhamma* (Bagian terakhir yang dikutip dari Hartmann dapat mengingatkan kita bahkan secara lebih spesifik tentang *struktur-struktur khandhā*).

Akan tetapi, di luar dari kemungkinan untuk memperluas analogi fenomena ini sebagai penyingkapan dari “*menjadi*-dalam-diri sendiri” yang dipahami sebagai sebuah proses, beberapa filsuf kontemporer

Eropa semakin merasakan bahwa arti ontologis dari *menjadi,* yang dipahami sebagai fenomena atau *dhammo*, masih harus dibatasi dengan suatu prinsip kritis dari makna yang secara esensi lebih mendalam (sama seperti imbangannya yang ada di dalam Buddhisme asli). Prinsip ini telah menemukan rumusan logis pertamanya — dan merupakan yang paling jelas sampai saat ini — di dalam cātu-koṭikam (empat butir) aturan oleh Buddha, karena Buddha secara rutin menerapkannya pada permasalahan-permasalahan yang "tidak-dinamai" atau *avyākatāni* , atau "antinomi-antinomi dialektis"[13] dari pemikiran spekulatif: "Bukan *menjadi*, bukan pula *bukan-menjadi*, bukan pula baik-*menjadi*-maupun-*bukan-menjadi,* bukan pula bukan-*menjadi*-pun-bukan-*bukan-menjadi*" dapat mengekspresikan maksud dan konten yang eksistensial dari realitas manusia. Kata "*menjadi*", atau turunan lainnya dari kata kerja "untuk menjadi", tidak dapat secara cukup mengekspresikan intuisi langsung (*vipassanā*) dari eksistensi, ataupun esensi dari aktualitas (sebagai *paramattho*).

Kekurangan dari istilah ontologis dasar "*menjadi*" telah secara halus dianalisis oleh Heidegger dalam karyanya *Introduction to Metaphysics*. Namun demikian, bersama Heidegger, ilmu filosofi eksistensi (atau aktualitas manusia) telah mengambil suatu arah ontologis yang umum (sebagai sebuah analisis fenomenologis mengenai *menjadi*). Ilmu filosofi eksistensi tersebut telah menjadi suatu filosofi dari *menjadi*-dalam-dunia sebagai manusia, dan karenanya, menjadi suatu filosofi dari "penderitaan" atau *dukkham*, meskipun langsung terasa bahwa arah ontologis ini tidak, dan tidak dapat, cukup merefleksikan baik

motif-motif primordial ataupun cakupan tertinggi dari pemikiran eksistensial. Tanpa memasuki latar belakang historis dari perbedaan-perbedaan internal sejenisnya di dalam ilmu filosofi kontemporer, saya ingin menunjukkan beberapa gejala penolakan yang dapat dibandingkan dalam sikap anti-ontologis radikalnya dengan prinsip Buddha sebagaimana dirumuskan di atas.

Menurut Buddha, seseorang yang menuai buah dari perbuatan-perbuatan baik dan buruk (di kehidupan yang akan datang) bukanlah orang yang sama dengan yang telah melakukan perbuatan-perbuatan ini, dan bukan pula orang yang berbeda. Prinsip yang sama juga berlaku pada identifikasi struktural dari suatu pribadi dalam hal dan keadaan apapun yang lain, di dalam aliran dari satu kehidupan fisik.

Seorang filsuf Perancis, Gabriel Marcel, yang membahas permasalahan kesatuan struktural dari kepribadian manusia, sampai (setidaknya pada level dasar) pada kesimpulan bahwa "hubungan antara tubuh saya dan diri-saya tidak dapat dideskripsikan baik sebagai 'menjadi' (*being*) ataupun 'mempunyai' (*having*): Saya *adalah* tubuh saya, namun demikian saya tidak dapat mengidentifikasikan diri saya dengan tubuh saya".[14] "Berada" bukan berarti menjadi sebuah objek. Terhadap asumsi ini, Marcel mengembangkan analisis kritisnya mengenai dua istilah ekstrem yang tidak memadai dari eksistensi dalam karya utamanya, *Being and Having*.

Filsuf lainnya dari tren yang sama dalam filosofi Perancis, Jean Wahl, tampaknya lebih dekat dalam memperkirakan arti yang sebenarnya

dari *avyākatāni* milik Buddha (yang disampaikan di atas), tidak dari pertimbangan-pertimbangan logis formal atau bahkan linguistik, melainkan berasal dari pemahaman yang secara esensial sesuai dengan permasalahan yang lebih mendalam: "Kami memikirkan pertanyaan-pertanyaan yang, sesungguhnya, terkait dengan meditasi menyendiri dan tidak dapat menjadi subjek-subjek wacana".[15]

Nicolas Berdyaev, seorang filsuf yang secara eksplisit religius, yang dekat dengan kelompok yang sama, telah memberikan salah satu rumusan yang paling jelas dari poin yang tengah dibahas:

> "Permasalahan yang menghadapi kita adalah: Apakah *menjadi* adalah sebuah hasil dari objektifikasi? Bukankah konsep *menjadi* berkaitan dengan menjadi konsep *qua*, apakah *menjadi* memiliki eksistensi sama sekali?... Mengapa ontologi tidaklah mungkin? Karena ontologi selalu merupakan sebuah pengetahuan mengenai objektifikasi eksistensi. Dalam sebuah ontologi, ide *menjadi* diobjektifikasikan dan sebuah objektifikasi sudah merupakan sebuah eksistensi yang terasingkan di dalam peng-objektifikasi-an. Dengan demikian, di dalam ontologi — dalam setiap ontologi — eksistensi lenyap... Adalah hanya dalam subjektifitas, seseorang dapat mengetahui eksistensi, tidak dalam objektifitas. Menurut pendapat saya, ide sentralnya telah lenyap di dalam ontologi Heidegger dan Sartre."[16]

Sejalan dengan prinsip Dilthey yang dikutip di atas, dengan menetapkan pandangan-dunia yang historis mengenai ilmu budaya

secara independen dari investigasi ilmiah mengenai sifat fisik yang secara esensial objektif, Heidegger telah membatasi penyelidikannya pada “waktu sebagai cakrawala untuk semua pemahaman mengenai *menjadi*”. Dengan latar belakang tersebut, dia telah mengkritik dan meninggalkan ontologi lama yang bersifat inti. Baginya, “kefanaan adalah yang merupakan esensi *menjadi* dari realitas manusia”. Bagi Heidegger, hubungan waktu-pikiran, seperti dikutip di atas dari karya Buddhaghosa, *Atthasālini,* kedua istilah ini juga sangat menyeluruh. Namun demikian, Berdyaev, seperti filsuf anti-ontologis lainnya yang disebutkan di sini, mengkritik bahkan perubahan esensial dalam “ontologi antropologis” kontemporer ini, sebagai setidaknya sebuah kegagalan parsial dalam memahami pengalaman eksistensial yang autentik: “Sebagai seorang manusia, Heidegger amat sangat terganggu oleh dunia dari kepedulian, ketakutan, kematian, dan ketumpulan sehari-hari ini”. Meski demikian, dan di luar ketulusan tersebut, filosofinya “adalah bukan filosofi eksistensial, dan kedalaman eksistensi tidak membuat eksistensi itu sendiri terasa di dalamnya”.[17]

Alasan untuk ini dinyatakan dengan jelas dan secara eksplisit oleh Karl Jaspers, orang yang pertama kali mengkritisi dan meninggalkan posisi ontologis dalam ilmu filosofi Eropa kontemporer pada waktu yang sama ketika Heidegger melakukan reformasi penting dalam konsep dasar ilmu filosofi kontemporer tersebut. Dalam pandangan Jaspers, “cita-cita yang diikuti oleh ontologi-ontologi adalah penyempurnaan dari struktur rasional dunia yang diobjektifkan.

Sains teknis harus membantu kita menghasilkan eksistensi-eksistensi yang direkayasa." Jaspers, sejak awal dari kritik filosofisnya (sekitar tahun 1930), sangatlah sadar akan bahaya dari teknikalisasi ilmiah semacam itu terhadap eksistensi manusia: "Sebagai sebuah upaya untuk mengikat kita pada *menjadi* yang diobjektifkan, ontologi berasimilasi dengan kebebasan." Dalam pandangannya, hanya "sebagai eksistensi yang berpotensi, saya mampu mengangkat diri saya sendiri lepas dari ikatan. Rantai-rantai saya dengan demikian menjadi bahan dari *menjadi*..." Cara yang berlawanan dari sebuah peradaban yang "direkayasa" akan mentransformasi saya menjadi seorang budak dari "bahan" tersebut, dan ini sebenarnya adalah bentuk khas dari penderitaan, dari *dukkham*, yang mana "manusia di zaman modern" tertekan.[18]

Pada tahun-tahun tuanya, Jaspers telah menemukan filsuf Buddhis, Nāgārjuna, sebagai salah satu pikiran yang paling sehaluan,[19] sementara Heidegger, ketika membaca *Essays on Zen Buddhism* karya D.T. Suzuki, mengaku bahwa inilah yang sebenarnya dia coba untuk ungkapkan sepanjang hidupnya.

Enam: adalah keraguan terhadap inti materiil dari dunia yang, sampai batas tertentu, memprovokasi masalah dari memverifikasi ide sesungguhnya dari *menjadi*, dari "ke-diri-an" dunia, baik dalam aspek eksteriornya maupun aspek interiornya bagi manusia yang *menjadi*-di-dalam-dunia. "Keraguan" itu yang terdapat di awal dari filosofi kritis dalam periode orientasinya yang bersifat inti dan mengobjektifkan

(mengikuti Descartes), *kekecewaan*, “ketidakpuasan” dari dunia, telah mewujud untuk filosofi humanistis dari eksistensi yang aktual, terorientasi secara subjektif atau introvert.

Salah satu ungkapan terbaik dari perubahan ini dapat ditemukan dalam beberapa pernyataan Gabriel Marcel, yang, omong-omong, mendefinisikan filosofi agamanya sebagai sebuah “doktrin harapan”. Postulat dasarnya adalah bahwa filosofi itu haruslah “trans-objektif, personal, dramatis, bahkan tragis. ‘Saya tidak sedang menyaksikan sebuah pertunjukan’; kita harus mengingatkan diri kita mengenai ini setiap hari.”[20] Implikasi Buddhis dari sikap dasar ini dapat ditemukan lebih jauh lagi dalam rumusan yang lebih awal oleh Kierkegaard: “Hidup adalah sebuah pesta topeng... Kesibukan anda yang utama adalah melindungi tempat persembunyian anda... Faktanya, anda bukan apa-apa, *anda hanya merupakan sekadar suatu hubungan dengan orang lain*, dan apa yang adalah anda, anda adalah berdasarkan pada hubungan ini... Ketika pesona ilusi hancur, ketika eksistensi mulai terhuyung-huyung, kemudian keputusasaan juga mewujudkan dirinya sebagai sesuatu yang berada di dasar. Keputusasaan itu sendiri adalah negativitas, ketidaksadaran akan hal ini adalah negativitas baru... Inilah penyakit sampai kematian.”[21]

Hanya dengan meninggalkan sikap terpesona terhadap “pertunjukan” dari *“Menjadi”* di dunia yang direkayasa secara statis, barulah manusia cukup dapat digerakkan sehingga cocok untuk terjun ke dalam aliran eksistensi, tidak lagi terikat pada sejumlah properti-

panggung atau “sisa”. Hanya dengan demikianlah, dia baru dapat benar-benar mulai berenang di sepanjang aliran *saṃsāro,* menyadari bahwa aliran *saṃsāro* adalah fluks yang murni dan tidak kekal atau sederhananya *aniccam*, dan bahwa dia pada akhirnya akan dapat menyadari keuntungan dari “menyeberangi” aliran tersebut.

Inilah poin dimana ilmu filosofi Eropa kontemporer tampaknya hampir menyadari. Adalah esensial untuk realisasi ini bahwa prinsip *aniccam* dan *dukkham* secara tak terpisahkan dihubungkan kembali melalui intuisi interaksi langsung mereka. Dalam situasi yang sebenarnya, bahkan tidak lagi akan diperlukan untuk menyimpulkan secara eksplisit gagasan mengenai *anattā* sebagai resultan dinamis dari konfrontasi dua prinsip yang pertama. Sama seperti *aniccam*, *anattā* telah menjadi aksioma bagi sebagian besar orang Eropa, yang mana sebuah pelatihan mental yang telah distandarisasi, baik secara ilmiah maupun filosofis, telah dijalankan melebihi dogma Tuhan dan Jiwa.[22] Bayangan versi Barat mengenai sebuah *uccheda-vādo* yang materialistik sama halnya juga akan dihilangkan. Mata rantai penting yang hilang selama ini hanyalah antara ketidakkekalan (*aniccam*) dan penderitaan (*dukkham*). Dikarenakan sifat mengobjektifkan dari cara berpikir ilmiah, mata rantai ini tidak akan pernah dapat diungkapkan oleh ilmu filosofi alam yang tunduk pada sains, bahkan juga tidak dapat diungkap oleh filosofi dari jenis kritik sastra populer Russell seperti yang dikutip di atas. Adalah jelas bahwa hanya sebuah pengalaman eksistensial dari *dukkham*, penderitaan atau “derita” yang dapat membawa pada realisasi ini.

Sekarang, kita harus berterima kasih, untuk realisasi ini, kepada bencana-bencana dan konsekuensi-konsekuensi lanjutannya yang masih diderita, dari dua perang dunia pada abad ke-20. Itulah mengapa sebuah filosofi baru, yang telah lahir tepat sebelum Perang Dunia Kedua, telah muncul di Eropa secara eksplisit sebagai filosofi *hati-nurani* dan bukan sekadar *kesadaran* belaka. Seharusnya juga muncul dengan sama jelasnya bahwa dalam filosofi yang seperti itu, tidak ada lagi tempat untuk dilema keliru yang keras kepala: filosofi *atau* agama. Masalah terakhir ini, yang menarik perhatian "keyakinan filosofis", adalah lebih penting bagi Buddhisme dibandingkan bagi agama lain. Permasalahan ini telah menemukan ekspresi diagnostik terbaiknya dalam beberapa esai dari Karl Jaspers, yang beberapa kami petik sebagai petunjuk:

> Adalah dipertanyakan apakah *keyakinan* adalah mungkin *tanpa agama*. Filosofi berasal dari pertanyaan ini... Manusia yang kehilangan keyakinannya karena hilangnya agamanya mencurahkan pemikiran yang lebih tegas pada hakikat dirinya sendiri... Tidaklah lagi Dewa yang diwahyukan, tempat semua orang bergantung padanya, menjadi utama, dan tidaklah lagi dunia yang ada di sekitar kita menjadi yang utama; yang utama adalah manusia, yang, bagaimanapun, tidak dapat berdamai dengan dirinya sebagai makhluk, namun berusaha untuk melampaui dirinya... Individu yang tak-terlindungi yang memberikan

> penilaiannya terhadap zaman kita... [Sebelumnya] otoritas gereja melindunginya dan menopangnya, memberikannya kedamaian dan kebahagiaan... Filosofi hari ini adalah satu-satunya perlindungan bagi mereka yang, dalam kesadaran penuh, tidak terlindungi oleh agama.[23]

Tentu saja, "keyakinan" di sini tidak lagi dipahami sebagai sebuah kepercayaan dalam wahyu apapun, melainkan sebagai kepercayaan yang beralasan di dalam seorang pemandu spiritual kompeten yang kapasitas moral dan intelektualnya harus diuji dengan hati-hati dalam setiap kasus dengan kriteria yang masuk akal dan matang *(apaṇṇako dhammo*) seperti yang didirikan oleh Buddha dalam khotbah kritisnya tentang agama, *Apaṅṅaka-suttam* dan *Caṅki-suttam* (MN 60 dan 95), dalam rangka menyingkirkan transmisi kosong dan buta dari tradisi-tradisi religius "seperti sebuah keranjang yang dioper dari satu ke yang lain", atau seperti "sederetan orang buta". "Seseorang itu sendiri adalah pelindung bagi dirinya sendiri; apakah ada pelindung yang lain?" (Dhp 160)

Jean-Paul Sartre adalah filsuf lain yang, walaupun dirinya tidak religius, menyadari luar biasa pentingnya permasalahan religius dari bias zaman kritis kita, dan masih secara lebih spesifik, dari bias implikasi-implikasi metafisik terdalam mengenai ide tentang *aniccam* sebagai tanpa-keintian, merusak fondasi ilmiah dari materialisme pada abad ke-19: Situasi tragis dari realita manusia di dunia termuat dalam fakta bahwa dikarenakan "kebebasan" kammanya,

manusia "bukanlah apa yang merupakan dia, manusia adalah apa yang bukan dia". Pernyataan ini, yang implikasi-implikasinya telah menghebohkan banyak pikiran penganut Kristen konservatif, namun sesuai dengan intisari pemikiran St. Augustine sebagaimana diterjemahkan oleh Jaspers atas dasar keprihatinan religius mendalam yang berbeda dengan fakta tak terbantahkan dari situasi eksistensial yang sama: "Saya adalah diri saya, tetapi saya dapat menggagalkan diri saya. Saya harus menempatkan kepercayaan dalam diri saya, tetapi saya tidak dapat mengandalkan diri saya".[24]

Tentang Sartre, deduksi pertamanya dari realisasi dasar mengenai *anicca-anattā* adalah "manusia adalah sebuah hasrat yang tak berguna". "Realita manusia adalah usaha murni untuk menjadi Tuhan tanpa diberikan dukungan apapun untuk usahanya tersebut... Nafsu mengungkapkan upaya ini... Secara fundamental, *manusia adalah keinginan untuk menjadi.*" Karenanya, manusia selalu hanyalah sebuah "proyek" — yang tak henti-hentinya "dilontarkan" dari masa lalu ke masa depan (seperti telah dirumuskan oleh Ortega y Gasset), tanpa kemungkinan yang alami untuk menemukan ketenangan di kehadirannya saat ini. Inilah tragedi dari "*pefanaan"* manusia tersebut, yang arti utamanya adalah *aniccam*. Inilah bagaimana "eksistensi nafsu sebagai sebuah fakta manusia adalah cukup untuk membuktikan bahwa realita manusia adalah tidak ada". Kemudian, bagaimanakah kemungkinan dari jalan keluar atau "pembebasan" dapat dibayangkan? Adalah karena realita manusia "adalah sebuah *menjadi* sedemikian sehingga di dalam *menjadi-nya*, *menjadi-*

nya dipertanyakan dalam bentuk sebuah proyek *menjadi*". Hanya berdasarkan pada hal ini, "Kita dapat memastikan dengan lebih tepat apa itu *menjadi* dari diri: itu adalah nilai".[25]

Orang yang ingin lebih dalam menyelidiki kemungkinan-kemungkinan seperti itu, tampaknya, harus mengikuti nasihat Gabriel Marcel atau Bardyaev, dan mencoba melintasi melampaui kemungkinan-kemungkinan yang diekspresikan dalam filosofi ke-*menjadi*-an apapun. Ajaran Buddhis, atau "rakit," meskipun jauh lebih besar dalam kerangka dasarnya, adalah selalu siap untuk menyesuaikan diri sesuai persyaratan eksplisit mereka: "Bukan *menjadi*, bukan pula *bukan-menjadi*, bukan pula baik-*menjadi*-maupun-*bukan-menjadi,* bukan pula bukan-*menjadi*-pun-bukan-*bukan-menjadi*."

Catatan

1. Esai ini dicetak ulang dari *"Main Currents in Modern Thought",* Vol. 27, No. 5, 1971, direvisi dan diperbesar oleh penulis.

2. MN 146 dan beberapa teks lain. Kutipan-kutipan dari *sutta-sutta* Pali sebagian besar diadaptasi dari edisi Pali Text Society Seri Terjemahan. Referensi dalam teks adalah untuk *Majjhima-nikāyo* (MN), *Dīgha-nikāyo* (DN), *Saṃyutta-nikāyo* (SN)*, Dhammapadam* (Dhp).

3. Padanan: (*tidak lagi dipakai)* Tindakan menyetarakan atau membuat setara atau menyepadankan [OED, 2nd ed.] — ATI editor.

4. Kutipan dari *An Outline of Philosophy*, 3rd impression. London, Allen and Unwin, 1941, hal. 309, 290, 304, 294, 290, 5, 287, 288, 289, 291, 292, 296, 297, 11, 300, 14.

5. Dikutip menurut R. Heywood, *The Sixth Sense, an Inquiry into Extra-Sensory Perception*, London, Pan-books, 1959, hal. 205-210.

6. Lihat juga bukunya, *Religion, Philosophy, and Psychical Research*, London, Routledge dan Kegan Paul, 1953, dan R.

Heywood, *op. cit.*, hal. 219-222.

7. Kutipan-kutipan berikut berasal dari from *Classic American Philosophers*, Editor Umum M.H. Fisch, New York, Applenton-Century-Crofts, 1951, hal. 163, 164.

8. K. Jaspers, *The Great Philosophers*, disunting oleh R. Hart-Davis, London, 1962, hal. 320.

9. Kutipan-kutipan dari *Classic American Philosophers*, *op. cit.*, hal. 160, 155, 161, 163 n.

10. Cf. I.M. Bochenski, *Contemporary European Philosophy*, Univ. of California Press, 1961, hal. 136 (juga untuk bibliografi).

11. Terjemahan Bahasa Inggris dari karya utamanya, *Being and Time*, diterbitkan oleh Harper, New York, 1962. Referensi saya adalah dari edisi Jerman ke-7, Tübingen, M. Niemeyer Verlag, 1953, hal. 28 ff.

12. Cf. Bochenski, *op. cit.*, hal. 215.

13. Sebuah analogi yang luar biasa dekat antara rumusan empat antinomi dari alasan dialektis oleh Kant dengan struktur dasar yang sama dari empat kelompok "pandangan" (*diṭṭhi*) dalam *Brahma-jāla-suttam* (DN 1) telah dikhususkan dalam naskah saya, *"Dependence of punar-bhava on karma in Buddhist philosophy,"*

dan *"My Approach to Indian Philosophy,"* dalam *Indian Philosophical Annuals*, vol. I and II, 1965, 1966, dengan nama perumah tangga saya Chedomil Velyachich.

14. Cf. Bochenski, *op. cit.*, hal. 183.

15. Jean Wahl, *A Short History of Existentialism*, N.Y., The Philosophical Library, 1949, hal. 2.

16. N. Berdyaev, *The Beginning and the End*, Harper Torchbooks, 1957, hal. 92. Lihat juga pembahasan yang termuat dalam buku J. Wahl (catatan 15, di atas).

17. *Op. cit.*, hal. 116 f.

18. K. Jaspers, *Philosophie*, 2nd ed. Berlin, Springer, 1948, hal. 814, 813. *Man in the Modern Age* adalah judul dari salah satu buku Jaspers dalam terjemahan Bahasa Inggris (London, 1959).

19. Dalam sejarahnya mengenai *The Great Philosophers*, bab tentang Nāgārjuna tidak termasuk dalam kutipan pilihan di atas (catatan 8) dalam terjemahan Bahasa Inggris.

20. Cf. Bochenski, *op. cit.*, hal. 183.

21. Cf. *A Kierkegaard Anthology*, diedit oleh R. Bretall, Princeton Univ. Press, 1951, hal. 99 (from *Either-Or*) dan hal. 346 (dari *The*

Sickness Unto Death).

22. Cf. Julian Huxley, *Religion without Revelation*, London, Watts, 1967, sebuah analisis ciri untuk penghapusan yang perlu terhadap elemen-elemen yang mana definisi terkini mengenai agama seharusnya tidak lagi dipostulatkan sebagai esensial.

23. *Man in the Modern Age*, hal. 142 ff., dan *The Great Philosophers*, hal. 221.

24. Cf. *The Great Philosophers*, hal. 200.

25. J.-P. Sartre. *Being and Nothingness*, London, Methuen, 1966, hal. 615, 576, 565, 87, 92.

Sebuah Perjalanan di Tengah Hutan

oleh

Phra Khantipalo

Sebuah Perjalanan di Tengah Hutan

Ikutlah dengan saya berjalan di tengah hutan. Panas, sunyi, dan menjelang tengah hari, namun ada beberapa tempat teduh dan kita dapat duduk di sana. Di sekitar kita, pepohonan yang berusia empat puluh tahun hanya dua puluh kaki saja tingginya, begitu luar biasa perjuangan mereka untuk bertahan hidup. Banyak yang mati muda dan tidak pernah menjadi dewasa. Anda dapat melihat kerangka pohon muda itu yang tanpa henti digerogoti rayap. Pohon yang lebih tinggi tersebar di sana-sini, selamat meski babak belur dari pertarungan yang berkelanjutan demi kehidupan. Banyak dari bagian tubuh mereka hancur oleh terjangan hujan badai yang datang tiba-tiba, atau bagian tubuhnya membusuk karena jamur dan hama dan akhirnya rontok. Apakah anda melihat "serbuk kayu" dari pohon ini? Puncaknya akan segera tumbang karena lundi memakan kayu terasnya. Lihatlah ke sana pada pohon muda yang tumbuh miring itu — akarnya telah diserang oleh sejumlah pemangsa dan karenanya telah menjadi hancur. Dan di sana, apakah anda melihat pohon besar itu, kulitnya tertutupi balutan-lumpur? Rayap yang ada di bawahnya menggerogoti kayunya yang segar dan ketika mereka berhasil menggerogoti sekelilingnya, hanya dalam satu hari saja, semua daunnya akan menguning dan pertumbuhan pohon selama enam puluh tahun akan berakhir.

Di atas kita, dedaunan muda berwarna hijau transparan menyatukan keindahannya dengan birunya langit yang demikian terang. Bahkan dedaunan muda yang lembut ini penuh dengan lubang, makanan bagi kumbang-kumbang besar yang berdengung di udara sore. Di bagian yang lebih bawah lagi dari pohon-pohon ini, dedaunan yang lebih dewasa tampak compang-camping dan memberikan hutan sebuah pemandangan yang usang. Meskipun dedaunan ini pastinya keras, namun dedaunan ini sepertinya adalah makanan bagi serangga tertentu. Di sana-sini, anda dapat melihat di ujung cabang dan di sekeliling bagian bawah pohon terdapat dedaunan kuning yang bergelantungan, dengan kaku menunggu, seolah-olah, algojo yang akan datang seperti hembusan nafas angin dan merontokkan mereka. Terpisah, mereka terlepas selamanya — sebuah proses perubahan dari proses perubahan yang lainnya. Dedaunan ini rontok menabrak semak belukar. Di sana, mereka bergabung dengan ratusan ribu dedaunan yang telah jatuh sebelumnya dan mengotori tanah dengan lapisan pembusukan yang penuh celah. Namun mereka tidak hanya membusuk perlahan dengan kecepatan mereka sendiri. Pembusukan dedaunan ini dipercepat oleh semut-semut, rayap-rayap, cacing-cacing, dan jejamuran yang tak terhitung jumlahnya, semuanya siap untuk mendapatkan makanan dan bertarung untuk mendapatkannya, suatu miniatur dunia gelap hutan yang menakutkan.

Seekor burung berkicau dan tidak bergerak. Nun jauh di sana, lonceng di leher kerbau yang bekerja di sawah bergemerincing. Serangga-serangga berdengung. Anda lihat, serangga-serangga selalu sedang

mencari makanan atau menghindar agar tidak menjadi makanan bagi binatang lain. Angin sepoi-sepoi mengayunkan pepohonan dan membuat sarang tawon bundar besar di puncak sebuah anak pohon yang ramping terlihat sangat tidak aman. Bahaya! Lalat berderum dan berdengung, hinggap di sebatang bambu yang berayun dalam gerakan yang konstan. Jangkrik berdetik, berderik, dan berdesing di mana-mana seolah-olah sedang menghitung detik-detik kehidupan mereka sendiri — dan makhluk-makhluk lainnya. Detik-detik dan menit-menit terbang menjadi hari-hari dan bulan-bulan menuju kematian. Kadal tanah melesat ke mangsanya, menangkapnya, dan mengunyah serangga hidup tersebut dengan kenikmatan luar biasa. Satu lagi kematian di babak ini, di mana kematian terjadi tanpa dimaknai karena kematian ini ada di mana saja.

Kawanan semut-semut berkerumun di mana-mana dalam barisan-barisan, kelompok-kelompok atau pasukan-pasukan, dalam segala bentuk dan ukuran, berdasarkan spesiesnya. Mereka memainkan suatu peranan besar dalam perubahan di hutan karena mereka adalah si pemakan bangkai. Mereka hanya perlu mengendus kematian dan mereka akan siap untuk melakukan pemotongan bangkai. Terkadang, binatangnya masih hidup. Tidak ada pembusukan yang tidak menarik bagi mereka, ini adalah mata pencaharian semut-semut itu, dan mereka selalu sibuk karena makhluk-makhluk tidak pernah berhenti membusuk dan meninggal.

Laba-laba juga ditemukan dalam berbagai macam jenis, semuanya siap untuk menerkam dan mengigit hingga mati makhluk kecil yang tak awas yang terjerat di jaring-jaring mereka yang berkilauan. Laba-laba menggantung jaring-jaringnya, berwarna-warni diterpa sinar matahari dimanapun dan adalah sebuah keajaiban jika ada sesuatu yang dapat terbang dan lolos dari jaring-jaring itu. Namun bahkan laba-laba tidak dapat lari dari kematian, biasanya dari sengatan musuh mereka, tawon-tawon pemburu. Meskipun ayunan cabang bambu sangatlah anggun, cabang bambu itu telah ditandai sebagai bagian dari dunia yang mengancam ini oleh jaring laba-laba yang tergantung di antara dedaunannya. Dan bambu-bambu dipotong oleh manusia karena kegunaannya. Semuanya, baik yang indah maupun yang jelek adalah tunduk pada ketidakkekalan.

Awan bergerak melintasi angkasa membawa kesejukan kepada kita yang ada di bawah sini. Bentuk-bentuk mereka berubah dari menit ke menit. Bahkan tiap detik, tidak ada bentuk yang sama. Awan-awan itu terlihat sangat solid, namun kita mengetahui betapa awan-awan itu tanpa inti. Awan-awan itu adalah seperti saat ini… berubah… berubah…

Lihatlah kemari di tengah hutan, tumpukan abu dan beberapa batang kayu yang telah terbakar kini membusuk, dan lihat: inilah tumpukan yang lebih tua lagi yang hampir tercerai-berai. Dan tumpukan lainnya membundar dengan tonggak kayu berukir yang ditanam renggang-renggang di tanah, semuanya membara. Apakah tumpukan-tumpukan

itu? Hal ini menandai akhir dari pria dan wanita. Hutan ini yang ada di belakang Wat[1], yang digunakan untuk kremasi. Hari-hari tertentu, jika anda pergi di sore hari, anda akan menemukan sekelompok penduduk desa, dan sebuah peti mati terbuka sederhana. Semua orang dapat melihat tubuh yang ada di sana berpakaian sebagaimana dia meninggal dan terlihat, seperti jenazah, yang kecuali didandani, cukup menjijikkan. Hari kremasi adalah hari saat orang itu meninggal, atau paling lambat keesokan harinya. Perubahan berlangsung sangat cepat dan mengerikan pada mayat yang disimpan di negara-negara panas. Tumpukan besar kayu telah dibuat dan tanpa upacara, tanpa kekhidmatan yang dibuat-buat, peti jenasah dikerek ke atas. Setelah melihat jenazah, para bhikkhu kemudian diminta untuk membaca paritta dan beberapa persembahan diberikan dan ditujukan untuk kebaikan dari orang yang meninggal itu. Kemudian tanpa menunggu lebih lama, minyak tanah disiramkan ke tumpukan kayu dan dinyalakan. Beberapa orang tetap tinggal untuk melihatnya terbakar. Anda dapat segera menyaksikan tubuh yang terpanggang di sela-sela lidah api ketika peti jenazah berdinding-tipis tersebut telah terbakar habis… sampai di antara bara api, hanya tersisa beberapa potongan tulang yang hangus terbakar… *“Aniccā vata sankārā...”*

Kini, matahari, “mata dari hari”, telah merubah posisinya, atau kita yang telah merubah posisi kita dan perjalanan pendek kita di tengah hutan hampir berakhir. Apa yang telah kita lihat yang tidak berlalu? Meskipun saya mungkin dapat mengatakan bahwa saya menengok keluar melalui jendela pondok saya setiap hari dan melihat pepohonan

yang sama, seberapa dekatkah hal ini dengan kebenaran? Bagaimana mungkin pepohonan dapat terus sama? Pepohonan ini dengan mantap terus berubah, mereka tidaklah stabil dan pasti menuju pada suatu akhir dengan satu atau lain cara. Mereka telah memiliki suatu awal dan pasti memiliki suatu akhir.

Dan bagaimana dengan "Aku" yang melihat pepohonan, hutan, lahan kremasi dan sebagainya ini? Kekal atau tidak kekal? Semua dapat menjawab pertanyaan ini, karena kita telah melihat jawabannya di tengah hutan. Ketika "Aku" merasa tertekan dan melihat pepohonan, mereka terlihat dingin, spesimen jelek yang termakan-ngengat. Namun ketika "Aku" bergembira dan melihat pepohonan, lihatlah, betapa indahnya mereka! Jika, ketika dalam perjalanan kita, kita melihat hanya pada ketidakkekalan yang ada "di luar sana", sekarang adalah waktunya untuk membawa pelajaran ini kembali ke dalam hati kita. Semua dari diriku adalah tidak kekal, tidak stabil, pasti berubah, dan merosot.

Jika ketidakkekalan berarti perubahan setiap saat menuju pada kondisi yang lebih baik dan lebih bahagia, betapa sempurnanya dunia kita! Namun ketidakkekalan bersekutu dengan kemerosotan. Semua perpaduan hancur, semua yang tercipta akan hancur berkeping-keping, semua yang terkondisi akan berlalu dengan berlalunya kondisi-kondisi itu. Semua hal dan semua orang – yakni termasuk anda dan saya – merosot, menua, membusuk, tercerai-berai, dan berlalu. Dan kita, yang tinggal di tengah hutan keinginan, keseluruhannya terdiri

dari ketidakkekalan. Meskipun demikian, keinginan mendorong kita untuk tidak melihat hal ini, meskipun ketidakkekalan membelalak tepat di wajah kita di setiap hal yang ada sekeliling kita. Dan keinginan kita ini menentang kita saat kita melihat ke dalam — pikiran dan tubuh, yang muncul dan berlalu.

Oleh karenanya, jangan nyalakan TV, melihat gambar-gambar, membaca buku, mengambil beberapa makanan, atau ratusan selingan lainnya hanya untuk menghindarkan kita dari melihat ketidakkekalan. Inilah satu hal yang benar-benar layak untuk dilihat, karena orang yang sepenuhnya melihatnya di dalam dirinya sendiri, dia *Bebas*.

— *The Jewel Forest Monastery*
Sakhon Nakorn, Siam

Catatan

1. *Wat* adalah kata dalam bahasa Thai yang berarti vihara Buddhis.

Doktrin Buddhis tentang Anicca (Ketidakkekalan)

oleh

Y. Karunadasa, Ph.D. (London)

Doktrin Buddhis tentang Anicca (Ketidakkekalan)

Doktrin Buddhis tentang *anicca*, kesementaraan dari semua fenomena, menemukan ungkapan klasik di dalam rumusan yang sering kali diulang: *Sabbe sankhārā aniccā,* dan di dalam pernyataan yang lebih populer: *Aniccā vata sankhārā.* Kedua rumusan ini sama-sama mengatakan bahwa semua hal yang berkondisi atau proses-proses fenomenal, mental maupun materiil, yang membentuk alam eksistensi yang bersifat saṃsāra adalah sementara atau tidak kekal. Hukum ketidakkekalan ini bukanlah hasil dari penyelidikan metafisik apapun atau dari intuisi mistis apapun. Hukum ketidakkekalan ini adalah penilaian jelas yang diperoleh melalui investigasi dan analisis, dan oleh karena itu, dasar dari hukum ini adalah sepenuhnya berdasarkan pengalaman.

Sesungguhnya untuk memperlihatkan dunia pengalaman yang sifatnya tanpa inti dan tidak kekallah, yang merupakan alasan mengapa Buddhisme menganalisis *anicca* ke dalam suatu keanekaan faktor-faktor dasar. Upaya-upaya terawal dalam menjelaskan situasi ini diwakilkan dalam analisis ke dalam lima *khandha*, dua belas *āyatana,* dan delapan belas *dhātu*. Di dalam Abhidhamma, kita mendapatkan analisis yang paling rinci ke dalam delapan puluh satu elemen dasar, yang diperkenalkan dalam istilah teknis, *dhammā.* Inilah faktor-faktor dasar dimana individualitas yang empiris dalam hubungannya

dengan dunia eksternal dianalisis sepenuhnya. Faktor-faktor dasar tersebut dimaksudkan untuk memperlihatkan bahwa tidaklah ada suatu “kesatuan”, “inti”, “*atta*”, atau “*jīva*”. Dalam analisis terakhir, yang disebut-sebut sebagai kesatuan adalah suatu himpunan kesatuan dari faktor-faktor, “satu” sebenarnya adalah “banyak”. Hal ini berlaku imbang baik pikiran maupun materi. Dalam hal makhluk hidup, tidaklah ada jiwa ataupun diri yang abadi, dan dalam hal-hal secara umum, tidaklah ada esensi yang lestari selamanya.

Menurut Buddhisme, faktor-faktor dasar ini tidaklah menyiratkan suatu kesatuan yang absolut (*ekatta*). Faktor-faktor ini bukanlah pecahan-pecahan dari suatu keseluruhan, melainkan adalah sejumlah hal-hal dasar yang berko-ordinasi. Meskipun riil, faktor-faktor dasar ini tidaklah kekal. Namun faktor-faktor ini juga bukan tidak saling terhubung. Karenanya, faktor-faktor dasar tersebut juga tidak menyiratkan sebuah teori tentang keterpisahan absolut (*puthutta*). Sebuah contoh yang bagus dari jenis pandangan-dunia seperti ini adalah tentang Pakudha Kaccāyana, yang berusaha untuk menjelaskan komposisi dunia dengan mengacu pada tujuh inti yang eksis selamanya dan saling tidak terhubung. Pandangan ini menyederhanakan dunia menjadi suatu rentetan entitas-entitas yang terpisah dan unik, tanpa saling terhubung, tanpa saling dependen. Pandangan Buddhis tentang eksistensi tidaklah sampai seekstrem ini, karena menurut Buddhisme, faktor-faktor dasar adalah saling terhubung dengan hukum kausal dan hukum kondisionalitas. Dengan demikian, doktrin Buddhis tentang ketidakkekalan didasarkan baik

pada analisis maupun sintesis. Melalui analisislah, dunia empiris ini disederhanakan menjadi suatu keanekaan faktor-faktor dasar, dan melalui kausalitaslah, ketidakkekalan disintesiskan kembali.

Eksistensi itu tidak terdiri dari suatu inti yang kekal, mental maupun materiil, tetapi tersusun atas beragam faktor yang secara konstan berubah. Inilah kesimpulan yang dapat ditarik dari analisis terhadap *khandha-khandha*, *āyatana-āyatana, dhātu-dhātu*, dan *dhamma-dhamma*. Dalam ketidakkekalan dari kelima khandha yang menyusun individualitas yang empiris, kami menemukan pernyataan ini dalam Saṃyuttanikāya: "Tidak ada materialitas apapun, O para bhikkhu, tidak ada perasaan, tidak ada pencerapan, tidak ada bentukan-bentukan, tidak ada kesadaran apapun yang kekal, bertahan selamanya, abadi, tidak berubah, tetap secara identik selamanya." Kemudian Yang Terberkahi mengambil sedikit kotoran sapi di tangannya dan beliau berkata kepada para bhikkhu: "Para bhikkhu, bahkan jika ada sebanyak ini saja yang kekal, yang bertahan selamanya, yang abadi, kedirian individual [*attabhāva*] yang tidak berubah, yang tetap selamanya dapat ditemukan, maka penjalanan kehidupan suci [*brahmacariya*] untuk pemberantasan sepenuhnya dari sakit [*dukkhakkhaya*] tidaklah mungkin." (SN 22.96)

Yang revolusioner mengenai ajaran Buddhis tentang ketidakkekalan adalah ajarannya mencakup semuanya, termasuk kesadaran, yang biasanya dianggap kekal, sebagai jiwa atau sebagai salah satu kualitas dari jiwa tersebut. Majjhima Nikāya mencatat bagaimana Bhikkhu

Sāti salah paham ajaran Buddha dengan mengartikan bahwa kesadaran adalah sebuah entitas yang kekal, yang berpindah dari satu eksistensi ke eksistensi lainnya, seperti *nirāsraya viññāna* kaum Upanishad. Hal ini menuntun Buddha untuk merumuskan sebuah prinsip yang terkenal: *Aññatra paccayā natthi viññānassa sambhavo* — Tidaklah ada kemunculan kesadaran tanpa terkait dengan suatu kondisi. Hal ini dijelaskan lebih jauh untuk menunjukkan bahwa kesadaran menjadi ada (*sambhoti*) dengan dependen pada sebuah dualitas.

> Dualitas apakah itu? Dualitas itu adalah mata, yang tidak kekal, berubah, menjadi-yang-lain, dan objek-objek yang tampak, yang tidak kekal, berubah, dan menjadi-yang-lain: demikianlah dualitas fana dan sementara [dari mata-dan-objek-objek yang tampak], yang tidak kekal, berubah, dan menjadi-yang-lain. Kesadaran-mata juga adalah tidak kekal. Karena bagaimana mungkin kesadaran-mata yang muncul dengan bergantung pada kondisi yang tidak kekal, bisa kekal? Pertepatan, perjumpaan, dan pertemuan ketiga faktor ini disebut kontak dan fenomena-fenomena mental lainnya tersebut yang muncul sebagai hasilnya juga adalah tidak kekal (Rumusan yang sama juga berlaku pada organ-indra yang lainnya dan kesadaran-kesadaran yang dinamai menurut indranya).
>
> — SN 35.93

Dikarenakan ketidakkekalan dan sifat tanpa inti dari kesadaranlah, Buddha menyatakan:

> Para bhikkhu, adalah lebih baik jika orang-orang yang tidak terdidik membayangkan bahwa tubuh yang-terbuat-dari-empat-elemen ini, bukannya *citta*, sebagai jiwa. Dan mengapa? Tubuh ini terlihat bertahan selama satu tahun, selama dua, tiga, empat, lima, sepuluh, atau dua puluh tahun, selama satu generasi, bahkan selama seratus tahun atau bahkan lebih lama, sedangkan yang disebut sebagai kesadaran, yaitu pikiran, yaitu kecerdasan, muncul sebagai satu hal, dan berhenti sebagai hal lainnya, sepanjang siang dan malam.
>
> — SN 12.61

Oleh karena penerimaannya terhadap hukum ketidakkekalan ini, Buddhisme bertentangan secara langsung dengan *sassatavāda* atau eternalisme atau paham kekekalan, yang biasanya berhubungan erat dengan ātmavāda, yaitu kepercayaan terhadap jiwa abadi tertentu. Brahmajāla Sutta dari Dīgha Nikāya sendiri mengacu pada lebih dari sepuluh macam paham kekekalan, hanya untuk membuktikan kesepuluh paham ini sebagai kesalahpahaman tentang sifat sebenarnya dari dunia empiris. Akan tetapi, penyangkalan paham kekekalan ini tidak mengarah pada penerimaan, dari sisi Buddhisme, ekstrem yang lain, yang disebut *ucchedavāda* atau annihilasionisme atau paham pemusnahan, yang biasanya berhubungan erat dengan materialisme. Sangkalan Buddhis terhadap kedua ekstrem ini secara klasik diungkapkan dalam pernyataan Buddha berikut ini:

> Dunia ini, wahai Kaccāyana, umumnya berlangsung pada suatu dualitas, dari "itu adalah" dan "itu bukan". Namun, wahai Kaccāyana, siapapun yang mencerap dengan kebenaran dan kebijaksanaan tentang bagaimana hal-hal bermula di dunia, baginya tidak ada "itu bukan" di dunia ini. Siapapun, Kaccāyana, yang mencerap dengan kebenaran dan kebijaksanaan tentang bagaimana hal-hal berlalu di dunia, baginya tidak ada "itu adalah" di dunia ini.
>
> — SN 12.15

Pernyataan dari Buddha ini mengacu kepada dualitas (*dvayatā*) dari eksistensi (*atthitā*) dan non-eksistensi (*natthitā*). Ini adalah dua teori dari kekekalan dan pemusnahan yang diekspresikan dalam berbagai bentuk dalam berbagai jenis agama dan filosofi. Teori kekekalan menyiratkan kepercayaan di dalam inti atau entitas yang permanen dan tetap, baik itu dipahami sebagai sebuah pluralitas dari jiwa-jiwa individu seperti di Jainisme, atau seperti sebuah jiwa-dunia tunggal/monistik seperti di Vedānta, atau seperti sesosok dewa tertentu seperti di sebagian besar agama-agama teistik. Di lain sisi, teori pemusnahan menyiratkan suatu kepercayaan di dalam eksistensi yang sementara dari jiwa atau kepribadian yang terpisah yang seluruhnya akan hancur atau melebur setelah kematian. Satu contoh dari jenis filosofi seperti ini adalah yang direkomendasikan oleh Ajita Kesakambali yang disebutkan di dalam Sāmaññaphala Sutta.

Sebaliknya, menurut Buddhisme, segala sesuatu adalah hasil dari sebab-sebab yang mendahuluinya, dan karenanya, saling bergantungan (*paṭicca-samuppanna*). Sebab-sebab ini sendiri tidaklah kekal dan statis, melainkan sekadar aspek-aspek yang mendahului yang sama-sama terus menjadi. Setiap peristiwa adalah hasil dari sebuah rangkaian proses yang dinamis (*sankhāra*). Baik Makhluk maupun non-Makhluk bukanlah kebenaran. Yang ada hanya Menjadi, yang terjadi karena ada sebab, kontinuitas tanpa identitas, keberlangsungan tanpa adanya inti yang berlangsung. "Dia yang memahami asal mula dengan cara melihat sebabnya, dia memahami Dhamma. Dia yang memahami Dhamma, dia memahami asal mula dengan cara melihat sebabnya."

Jadi, dengan menerima teori sebab akibat dan kondisionalitas, Buddhisme menghindari dua ekstrem *sabbaṃ atthi* (semuanya adalah) dan *sabbaṃ natthi* (semuanya bukan) dan menganjurkan *sabbaṃ bhavati,* "semuanya menjadi", yakni terjadi melalui sebab dan akibat. Karena adanya teori ini jugalah, Buddhisme dapat menghindari dua ekstrem *niyativāda* (determinisme) dan *ahetu-appaccaya-vāda* (indeterminisme). Menurut *niyativāda*, segalanya benar-benar telah ditentukan, sedangkan menurut *ahetu-appaccaya-vāda*, segalanya terjadi tanpa mengacu kepada sebab atau kondisi apapun. Menurut keduanya, tidak ada ruang bagi kehendak bebas, dan dengan demikian, tanggung jawab moral sepenuhnya dikesampingkan. Dengan teori sebab akibatnya, Buddhisme menghindari kedua ekstrem dan menegakkan kehendak bebas dan tanggung jawab moral.

Ciri dasar kedua dari dunia pengalaman, yaitu *dukkha* (ketidakpuasan) hanyalah sebuah konsekuensi logis yang timbul dari hukum ketidakkekalan yang universal ini. Ini dikarenakan, sifat tidak kekal dari segala sesuatu ini hanya mengarah pada satu kesimpulan yang tak terhindarkan: Karena segala sesuatu tidaklah kekal, maka segala sesuatu tidak dapat dijadikan dasar bagi kebahagiaan yang kekal. Segala sesuatu yang fana adalah tidak memuaskan karena sifatnya yang fana – *yad aniccaṃ taṃ dukkhaṃ*. Oleh karena setiap bentuk dari eksistensi *saṃsara* adalah tidak kekal, maka setiap bentuk tersebut juga dicirikan dengan ketidakpuasan. Karenanya, premis: "*sabbe sankhārā aniccā*" mengarah kepada kesimpulan : "*sabbe sankhārā dukkhā*."

Sebagai indikasi dari sebuah ciri umum dari fenomena, istilah *dukkha* seharusnya tidak dipahami dalam pengertian yang lebih sempit seperti rasa sakit, penderitaan, kesengsaraan, ataupun kesedihan belaka. Sebagai sebuah istilah filosofis, *dukkha* memiliki konotasi yang lebih luas, seluas istilah *anicca*. Dalam pengertian yang lebih luas, *dukkha* mencakup gagasan yang lebih dalam seperti ketidaksempurnaan, kegelisahan, konflik, singkatnya, ketidakpuasan. Inilah mengapa bahkan keadaan-keadaan *jhanā,* yang dihasilkan dari praktik meditasi yang lebih tinggi dan yang bebas dari penderitaan seperti yang biasanya kita pahami, juga termasuk dalam *dukkha*. Ini juga mengapa pencirian *dukkha* diperluas bahkan sampai ke materi (*rūpa*). Visuddhimagga karya Buddhaghosa mengenali implikasi-implikasi yang lebih luas dari istilah ini ketika menjelaskannya sebagai beruas-

tiga, yaitu *dukkha-dukkha* (*dukkha* sebagai penderitaan), *viparināma-dukkha* (*dukkha* sebagai perubahan), dan *sankhāra-dukkha* (*dukkha* sebagai keadaan yang berkondisi).

Sebagai sebuah konsekuensi langsung dan penting dari fakta tentang *dukkha* ini, kita sampai pada ciri dasar ketiga dari semua fenomena, yaitu *anatta*, yang diekspresikan dalam pernyataan yang terkenal: *Sabbe dhammā anattā.* Ini dikarenakan sifat tidak memuaskan dari segala sesuatu harus mengarah pada kesimpulan penting ini: Jika segala sesuatu dicirikan dengan ketidakpuasan, tidak ada hal yang dapat diidentifikasikan sebagai diri atau sebagai sebuah jiwa yang permanen (*attā*). Apa yang merupakan *dukkha* (karena ciri *dukkha*nya itulah) juga merupakan *anatta.* Apa yang bukan diri tidak dapat dianggap sebagai Aku (*ahan ti*), sebagai milikku (*maman ti*), atau sebagai Aku adalah itu (*asmī ti*).

Menurut Buddhisme, gagasan mengenai diri atau jiwa bukanlah hanya suatu keyakinan yang salah dan bersifat khayal, yang tanpa realitas objektif yang sesuai, namun juga berbahaya dari sudut pandang etis. Ini dikarenakan, gagasan seperti itu menghasilkan pemikiran-pemikiran yang berbahaya seperti Aku, diriku, dan milikku, keinginan-keinginan yang egois, kemelekatan-kemelekatan, dan semua keadaan pikiran tidak bajik lainnya (*akusalā dhammā*). Gagasan mengenai diri atau jiwa juga bisa menjadi sebuah kesengsaraan yang terselubung bagi seseorang yang menerima ini sebagai kebenaran.

> "Apakah kalian melihat, wahai para bhikkhu, jika teori-jiwa seperti itu diterima, tidak akan menimbulkan kesedihan, ratap tangis, penderitaan, kesusahan, dan kesukaran?"
>
> "Tentu saja tidak, Yang Mulia."
>
> "Bagus, wahai para bhikkhu, saya juga, wahai para bhikkhu, tidak melihat sebuah teori-jiwa, yang jika diterima, tidak akan menimbulkan kesedihan, ratap tangis, penderitaan, kesusahan, dan kesukaran."
>
> — MN 22

Hal ini menunjukkan dengan jelas hubungan erat antara doktrin Buddhis mengenai ketidakkekalan dan etika Buddhis: Jika dunia pengalaman tidak kekal, maka karena ketidakkekalan itulah, dunia pengalaman tidak dapat dijadikan dasar bagi kebahagiaan yang kekal. Apa yang tidak kekal (*anicca*), dan karenanya, apa yang dicirikan dengan ketidakpuasan (*dukkha*) tidak dapat dianggap sebagai diri (*anatta*). Dan apa yang bukan diri (*atta*), tidak dapat dianggap sebagai milik sendiri (*saka*) atau sebagai sebuah tempat berlindung yang aman (*tāṇa*). Ini dikarenakan, segala hal yang dilekati seseorang, akan terus berubah. Oleh karena itu, kemelekatan terhadapnya hanya akan mengarah pada kegelisahan dan kesedihan. Namun, jika sesorang mengetahui segala hal sebagaimana sesungguhnya adanya (*yathābhūtaṃ*), yakni *anicca*, *dukkha*, dan *anatta*, seseorang tidak akan menjadi gelisah karenanya, seseorang tidak akan mencari

perlindungan di dalamnya. Sama halnya seperti kemelekatan terhadap hal-hal adalah untuk terbelenggu oleh hal-hal itu, demikian pula pelepasan dari hal-hal itu adalah untuk terbebas dari hal-hal itu. Jadi, dalam konteks etika Buddhis, persepsi ketidakkekalan hanyalah sebuah langkah awal menuju pemberantasan segala nafsu keinginan, yang pada gilirannya, memiliki pencapaian Nibbāna sebagai tujuan akhirnya.

Dengan demikian, dapat dilihat bahwa doktrin Buddhis mengenai *anicca*, yang juga didasarkan pada doktrin mengenai *dukkha* dan *anatta*, dapat dengan tepat disebut sebagai fondasi paling mendasar dari seluruh bangunan filosofi dan etika Buddhis. Ini menjelaskan mengapa Buddha telah menyatakan bahwa persepsi dari fakta ini, yaitu bahwa apapun yang muncul pasti juga akan melebur (*yaṃ kiñci samudaya-dhammaṃ sabbaṃ taṃ nirodhadhammaṃ*), sungguh-sungguh merupakan kemunculan dari Mata Doktrin yang tidak ternoda (*dhamma-cakkhu*).

Teori Keadaan Sesaat

Doktrin Buddhis mengenai ketidakkekalan, seperti yang dijelaskan dalam teks-teks Tipitaka, benar-benar mirip dengan teori keadaan sesaat, dalam arti bahwa segala sesuatu berada di dalam fluks atau aliran perubahan yang konstan. Hal ini menjadi jelas dari sebuah penggalan singkat dalam Anguttara Nikāya (AN 3.47), dimana tiga *sankhata-lakkhaṇa* (ciri-ciri yang tergabung) dijelaskan. Di sini dikatakan bahwa apa yang *sankhata* (tergabung) memiliki tiga

ciri yang mendasar, yaitu *uppāda* (asal mula), *vaya* (peleburan), dan *ṭhitassa aññathatta* (kebalikan dari apa yang ada). Dari sini dapat disimpulkan bahwa doktrin Buddhis mengenai perubahan tidak seharusnya dipahami dalam arti biasa bahwa sesuatu muncul, ada untuk beberapa waktu dalam bentuk yang kurang lebih statis, kemudian melebur. Sebaliknya, ciri ketiga, yaitu *ṭhitassa aññathatta*, menunjukkan bahwa antara muncul dan berhenti, suatu hal mengalami perubahan sepanjang waktu, tanpa ada fase statis di antaranya. Oleh karenanya, doktrin Buddhis mengenai perubahan benar-benar mirip dengan teori fluks universal.

Sejauh penerapan dari teori tentang perubahan ini, tidak ada yang menunjukkan bahwa Buddhisme awal telah membuat pembedaan antara pikiran dan materi. Akan tetapi, beberapa aliran Buddhisme, terutama Mahāsānghika, Vātsīputriya, dan Sammitīya, meski mengenali durasi sesaat dari elemen-elemen mental, menetapkan kekekalan yang relatif untuk materi. Aliran lainnya, seperti Sarvāstivāda, Mahīsāsaka, dan Sautrāntika keberatan memperkenalkan pembedaan tersebut dan menyatakan bahwa segala elemen dari eksistensi, mental dan juga materiil, merupakan durasi sesaat, dari makhluk yang seketika.

Teori Momen (*ksaṇa-vāda*)

Dalam berbagai aliran Buddhisme, doktrin Buddhis awal tentang perubahan dijelaskan berdasarkan sebuah teori yang dirumuskan mengenai momen-momen. Teori ini didasarkan pada tiga *sankhata-*

lakkhaṇa yang sudah disebut sebelumnya. Teori ini sebenarnya menafsirkan *sankhata-lakkhaṇa* ketiga, yaitu *ṭhitassa aññathatta* yang ditafsirkan sangat berbeda-beda antara berbagai aliran Buddhisme, seolah-olah untuk membenarkan makna sesungguhnya yang ingin disampaikan oleh kedua kata ini.

Aliran Buddhisme Vaibhāsika menafsirkan *sthityanyathātva* (= *ṭhitassa aññathatta*) sebagai *jaratā,* mendalilkan ciri lain yang disebut *sthitī,* dan dengan demikian, menambah jumlah *sankhata-lakkhaṇa* menjadi empat: (i) *jāti* (asal mula), (ii) *sthitī* (eksistensi), (iii) *jaratā* (pelapukan), (iv) *anityatā* (pemunahan). Semua elemen, mental dan juga materiil, dicirikan oleh aliran ini adalah *saṃskrta* (= *sankhata*). Hanya ākāsa (ruang) dan Nirvāna yang terlepas dari pengaruh *sankhata-lakkhaṇa* yang tidak terbantahkan. Pada setiap momen (*ksaṇa*), semua elemen mental dan materiil dipengaruhi olehnya. Sebuah momen didefinisikan sebagai waktu ketika keempat elemen ini menyelesaikan pekerjaannya. Vaibhāsika juga berpendapat bahwa ciri-ciri ini tidak hanya berbeda, tetapi juga sama riilnya dengan hal-hal yang mereka cirikan – dengan demikian menunjukkan kegemaran yang kuat terhadap realisme naif. Dan sesuai dengan teori ini, Vaibhāsika juga mengklaim bahwa sebaliknya keempat ciri ini pada gilirannya dicirikan oleh ciri-ciri sekunder (*anulaksaṇa*).

Aliran Buddhisme Sautrāntika tidak setuju dengan penafsiran Vaibhāsika ini. Menurut pandangan Sautrāntika, keempat ciri ini tidak hanya berlaku pada satu elemen saja, namun berlaku pada

serangkaian elemen sesaat: “Rangkaian itu sendiri disebut sebagai *sthiti* (subsistensi atau kelangsungan), asal mulanya disebut *jāti*, penghentiannya disebut *vyaya,* dan perbedaan pada momen-momen yang mendahului dan setelahnya disebut *sthityanyathātva*” (Abhidharmakosa, III, 78). Sautrāntika mendebat, sebuah elemen sesaat tidak dapat memiliki sebuah fase yang disebut *sthiti* atau *jaratā*, karena apapun yang bermula tidak memiliki waktu untuk bertahan hidup atau membusuk melainkan akan lenyap. Mereka juga menunjukkan bahwa keempat ciri ini hanyalah penunjukkan belaka tanpa ada realitas yang objektif. Mereka mengkritisi pengenalan ciri-ciri sekunder dengan alasan bahwa pengenalan ciri-ciri sekunder ini akan menuntun pada gagasan keliru akan kemunduran tanpa batas (*anavashtā*). Ini dikarenakan, jika keempat ciri ini membutuhkan satu set ciri sekunder untuk menjelaskan asalnya, dst., maka ciri sekunder ini selanjutnya akan membutuhkan satu set ciri sekunder lainnya untuk menjelaskan asal mula mereka, dst., dan dengan demikian, proses ini dapat terus membentang tanpa batas. Masalah ini tidak timbul – lanjut argumen Sautrāntika – jika ciri-ciri tersebut tidak dikenal senyata apa yang mereka cirikan.

Bagaimana aliran Theravāda mengembangkan doktrin mengenai ketidakkekalan, dan bagaimana mereka menafsirkan *sankhata-lakkhaṇa* dapat dimengerti dengan jelas ketika subjeknya dikembangkan dengan latar belakang ini.

Keistimewaan yang paling mencolok dari teori Theravada adalah

bahwa fakta dari keadaan sesaat dijelaskan dalam cara yang agak berbeda. Setiap *dhamma* (elemen dari eksistensi) memiliki tiga momen, yaitu *uppādakkhaṇa,* momen asal mula; *ṭhitikkhaṇa,* momen subsistensi atau kelangsungan; dan *bhangakkhaṇa*, momen penghentian. Ketiga momen ini tidak sesuai dengan tiga *dhamma* yang berbeda. Sebaliknya, ketiga momen ini merepresentasikan tiga fase – timbul, statis, dan berhenti – dari satu *dhamma* "sesaat". Oleh karena itu, pernyataan bahwa *dhamma-dhamma* adalah sesaat berarti bahwa setiap *dhamma* memiliki tiga fase atau tahapan sesaat. *Dhamma* muncul pada momen pertama, berlangsung pada momen kedua, dan lenyap pada momen ketiga.

Seperti Sautrāntika, aliran Theravāda juga menerima fakta bahwa suatu *dhamma* sesaat tidak memiliki fase yang disebut *jaratā* atau pelapukan. Menurut argumen dari kedua aliran, sifat dari *jaratā*, yang menyiratkan semacam perubahan atau transformasi, terhadap suatu *dhamma* sesaat adalah untuk menerima *pariṇāmavāda*, yang mana esensinya, inti tetaplah sama sementara bentuk-bentuknya mengalami perubahan. Perubahan, seperti yang kemudian akhirnya ditetapkan dalam aliran-aliran logika Buddhis, bukanlah transformasi satu *dhamma* yang sama dari satu tingkat ke tingkat lainnya, melainkan penggantian dari satu *dhamma* sesaat oleh *dhamma* sesaat lainnya. Argumen berikut dalam *Abhidharmakosa*, yang ditujukan terhadap Vaibhāsika yang mengakui *jaratā* sebagai satu *dhamma* sesaat, memperjelas situasi ini: "Namun bagaimana kamu dapat berbicara mengenai *jaratā* atau perubahan mengenai satu *dhamma*

sesaat? Apa yang disebut *jaratā* atau perubahan adalah transformasi atau ketidaksamaan antara dua tingkatan. Apakah mungkin untuk mengatakan bahwa suatu *dharma* menjadi berbeda dari dirinya sendiri. Jika ia tetap tidak berubah, ia tidak bisa menjadi yang lain. Jika ia bertransformasi, ia tidaklah sama. Oleh karena itu, transformasi dari sebuah dhamma tidaklah mungkin." (Abhidharmakosa, III, 56).

Oleh karena itu, aliran Sautrāntika dan Theravāda menerapkan ciri *jaratā* hanya kepada serangkaian *dhamma* sesaat. Menurut mereka, apa yang disebut sebagai *jaratā* adalah perbedaan antara momen-momen yang mendahului dan momen-momen setelahnya dari sebuah rangkaian. Akan tetapi, ada perbedaan yang perlu dicatat: tidak seperti Sautrāntika, aliran Theravāda tidak menyangkal fase statis (*ṭhiti*) dari sebuah *dhamma* sesaat. Argumen Theravada yang mendukung penerimaan fase statis adalah sebagai berikut: Adalah benar bahwa *dhamma* yang bermula juga akan lenyap. Namun sebelum *dhamma* tersebut dapat lenyap, akan ada setidaknya sebuah momen saat *dhamma* itu menghadapi penghentiannya sendiri (*nirodhābhimukhāvatthā*). Pada momen saat sebuah *dhamma* menghadapi penghentiannya sendiri inilah yang kita sebut sebagai fase statis. Logika dari argumen ini adalah bahwa *dhamma* yang muncul tidak dapat lenyap pada waktu yang bersamaan, karena jika tidak, eksistensi dan non-eksistensi akan menjadi ko-eksistensi.

Satu perkembangan logis dari teori momen-momen ini yaitu penolakan terhadap gerak. Ini dikarenakan, jika semua elemen dari eksistensi

berdurasi sesaat, mereka tidak memiliki waktu untuk bergerak. Dalam kasus elemen-elemen sesaat, di manapun kemunculan berlangsung, di sana pula lenyap berlangsung (*yatraivotpattih tatraiva vināsah*). Sesuai dengan teori ini, gerak diberikan definisi baru. Menurut definisi ini, gerak harus dipahami, bukan sebagai gerakan dari satu elemen materi dari sebuah tempat dalam ruang ke tempat yang lainnya (*desāntara-saṃkrānt*), namun sebagai kemunculan dari elemen-elemen sesaat di lokasi yang berdekatan (*desāntarotpatti*), menciptakan sebuah gambaran yang salah mengenai pergerakan. Contoh terbaik yang diberikan dalam kasus ini adalah cahaya dari sebuah lampu. Cahaya dari lampu, dikatakan, tidak lain adalah sebuah sebutan umum yang diberikan kepada suatu produksi yang tak terputus dari serangkaian kelip-kelip. Ketika produksinya berubah tempat, seseorang berkata bahwa cahayanya telah berubah. Namun kenyataannya, nyala api lain telah muncul di tempat yang lain.

Anicca (Ketidakkekalan) Menurut Theravada

oleh

Bhikkhu Ñanamoli

Anicca (Ketidakkekalan) Menurut Theravada

Menurut Theravada, *anicca* adalah yang pertama dari apa yang sering disebut dalam literatur Buddhis sebagai "Tiga Ciri" (*ti-lakkhaṇa*) atau "Ciri-Ciri Umum" (*sāmañña-lakkhaṇa*). *Anicca* biasanya diperlakukan sebagai dasar untuk dua lainnya, meskipun *anattā*, ciri yang ketiga, kadang-kadang didasarkan hanya pada *dukkha* saja.

Bahasa Inggris umum yang setara untuk *anicca* adalah "*impermanent* (tidak kekal)".

DERIVASI

Dalam etimologi modern, kata sifat *anicca* (tidak kekal) diturunkan dari awalan negatif *a*- ditambah *nicca* (kekal: bandingkan dengan kata *nitya* dalam Bahasa Sanskerta Kitab Veda dari awalan *ni*- yang berarti "ke depan, ke bawah"). *Paramatthamañjūsā* (kitab komentar untuk *Visuddhimagga*) dan juga *Porāna-Tīkā* (salah satu dari tiga kitab komentar untuk *Abhidhammatthasaṅgaha*) sepakat bahwa "Karena itu menyangkal keabadian, itu tidaklah kekal, karenanya itu adalah tidak kekal" (*na niccan ti aniccaṃ*: VisA. 125). *Vibhāvinī-Tikā* dan *Sankhepavaṇṇanā* (dua kitab komentar lainnya untuk *Abhs.*) lebih memilih derivasi dari awalan negatif *an*-ditambah akar *i*: "Tidak bisa dikunjungi, tidak dapat didekati, sebagai suatu keadaan

yang kekal dan abadi, karenanya itu adalah tidak kekal" (... *na iccam, anupagantabban ti aniccam*).

DEFINISI

Definisi pokok yang diberikan dalam Sutta Piṭaka adalah sebagai berikut. "'Tidak kekal, tidak kekal' demikian dikatakan, Yang Mulia. Apakah yang dimaksud tidak kekal?" — "Materialitas [*rūpa*] adalah tidak kekal, Rādha, demikian pula perasaan [*vedanā*] dan pencerapan [*saññā*] dan bentukan-bentukan [*sankhāra*] dan kesadaran [*viññāṇa*]" (SN 23.1). Pernyataan ini diringkas oleh sebuah kitab komentar Tipitaka sebagai berikut: "Apakah yang dimaksud tidak kekal? Kelima kategori [*khandha*] adalah tidak kekal. Tidak kekal dalam konteks apa? Tidak kekal dalam konteks muncul dan tenggelam [*udaya-vaya*]" (Ps. *Ānāpānakathā*/Jilid i, 230). Sekali lagi, "Semua adalah tidak kekal. Dan apakah semua yang tidak kekal? Mata adalah tidak kekal, objek-objek visual [*rūpā*] ... kesadaran mata ... kontak mata [*cakku-samphassa*] ... apapun yang dirasakan [*vedayita*] sebagai menyenangkan atau tidak menyenangkan atau bukan-tidak-menyenangkan-pun-bukan-menyenangkan, yang lahir dari kontak mata adalah tidak kekal. [Begitu juga dengan telinga, hidung, lidah, tubuh, dan pikiran]" (SN 35.43/Jilid iv, 28) atau, secara cukup ringkas, "Semua bentukan adalah tidak kekal" (MN 35/Jilid i, 230) dan "Apapun yang tunduk pada kemunculan [*samudaya*] adalah tunduk pada penghentian [*nirodha*]" (MN 56/Jilid i, 380). Kitab komentar Tipitaka tersebut menambahkan "Materialitas [dll.] adalah

tidak kekal dalam konteks pengurasan [*khaya*]" (Ps. Ñāṅakathā/Jilid i, 37).

Dikarenakan alasan-alasan yang diberikan di bawah ini, ketidakkekalan dalam pembahasan yang streng dari Abhidhamma, bersama dengan kontinuitas (*santati*), dll, muncul hanya sebagai salah satu bagian penyusun (derivatif) sekunder dari kategori materialitas (lihat misalnya, Dhs. & 645) yang mana dikatakan oleh kitab komentar "Ketidakkekalan materialitas memiliki ciri pembubaran sepenuhnya. Sifatnya adalah untuk membuat hal-hal dari materialitas mereda. Ini diwujudkan sebagai pengurasan dan tenggelamnya hal-hal tersebut. Pijakannya adalah materialitas yang sepenuhnya bubar" (Vis. Bab XIV/hal. 450). Akan tetapi, satu bagian dari Vibhaṅga yang tidak mengikuti metode yang streng dari Abhidhamma, memperluas ketidakkekalan sampai ke jenis-jenis eksistensi surgawi yang tertinggi, melampaui eksistensi-eksistensi dengan materialitas-halus (*rūpa*) sampai ke tanpa-material (*arūpa*) dimana hanya ada pencerapan ketanpabatasan ruang, ketanpabatasan kesadaran, ketiadaan, pencerapan yang dikurangi dari ketiadaan (*Dhammahadaya-Vibhaṅga*).

Kitab-kitab komentar dari Acariya Buddhaghosa menjelaskan definisi-definisi Sutta ini lebih lanjut, membedakan antara "yang tidak kekal dengan ciri dari ketidakkekalan. Kelima kategori tersebut adalah yang tidak kekal. Mengapa? Karena esensi mereka adalah untuk muncul dan tenggelam dan berubah, dan karena, setelah ada,

mereka tidak ada. Namun ciri ketidakkekalan adalah keadaan muncul dan tenggelam dan pergantian. Itu adalah modus-transformasi mereka [ākāra-vikāra] yang disebut tanpa-*menjadi* setelah ada" (Vis. Bab XXI/hal. 640). Sekali lagi, "Mata [dll.,] dapat diketahui sebagai tidak kekal dalam konteks modus-transformasi tidak-ada setelah ada; dan adalah tidak kekal karena empat alasan pula; karena mata muncul dan tenggelam, karena mata berubah, karena mata sementara, dan karena mata menyangkal kekekalan" (VbhA. 41; bandingkan dengan MA. *ad*, MN 22/Jilid ii, 113), dan "Karena takdirnya adalah tanpa-*menjadi* dan karena meninggalkan esensi alaminya dikarenakan transmisi [dari kontinuitas pribadi] ke suatu keadaan-*menjadi* yang baru [pada saat kelahiran kembali], 'tunduk pada perubahan', yang adalah mirip dengan ketidakkekalannya" (VbhA. 49).

PEMBAHASAN DALAM SUTTA DAN KITAB KOMENTAR

Setelah membahas derivasi dan definisi, kita sekarang dapat kembali beralih ke Sutta dan kitab komentar untuk melihat bagaimana topik ini ditangani di sana. Ini karena di dalam artikel ini, kita terutama akan memberi perhatian pada kutipan-kutipan, menyisihkan bagian pembahasan untuk artikel lainnya.

Namun pada titik ini, adalah lebih mudah untuk pertama-tama mendekati doktrin ketidakkekalan dari sudut pandang yang melihat ketidakkekalan sebagai sebuah deskripsi mengenai apa yang sebenarnya (*yathā-bhūta*), dan menyisihkan sudut pandang yang melihat ketidakkekalan sebagai dasar untuk evaluasi dan

pertimbangan untuk dibahas belakangan, yang mana merupakan alasan dan justifikasi atas deskripsi tersebut.

Ketidakkekalan adalah selalu dapat diamati secara empiris dan objektif dan dapat dijumpai di mana saja jika kita mencoba untuk mencarinya, dan dari waktu ke waktu, ketidakkekalan akan memaksakan dirinya agar kita sadari. Secara eksternal, ketidakkekalan ditemukan di dalam ketidakkonstanan "hal-hal", yang meluas bahkan sampai ke deskripsi berkala dari sistem-dunia (lihat misalnya, MN 28; SN 15.20, AN 7.62); ketidakkekalan juga dapat diamati di dalam diri seseorang itu sendiri, misalnya, pada kekurangan tubuh (ādīnava) karena tubuh itu menua, rentan terhadap penyakit, meninggal, dan secara bertahap melapuk setelah kematian (lihat MN 13); hidup ini singkat (AN 7.70). Namun "akanlah lebih baik bagi orang biasa yang tidak terdidik untuk memperlakukan tubuh ini sebagai diri [*attā*], yang terbangun atas empat entitas besar [*mahā-bhūta*], dibanding sebagai keadaan sadar [*citta*]. Mengapa? Karena tubuh ini bisa bertahan satu tahun, dua tahun, ... bahkan seratus tahun; namun apa yang disebut 'keadaan sadar' dan 'pikiran' [*mano*] dan 'kesadaran' [*viññāṇa*] muncul dan berhenti secara berbeda sepanjang siang dan malam, sama seperti seekor monyet yang bergerak melintasi hutan meraih sebuah dahan, dan, melepaskannya, kemudian meraih dahan lainnya" (SN 12.61/ ilid ii, 94.55).

Namun demikian, ketaatan terhadap ketidakkekalan empiris belaka tidaklah cukup untuk posisi radikal yang diberikan oleh Buddha

untuk ciri ini. Posisi radikal yang diberikan Buddha untuk ciri ini didirikan dengan penemuan, melalui perhatian yang beralasan, terhadap sebuah struktur reguler di dalam proses subjektif-objektif dari kejadiannya: "Tubuh ini [sebagai contoh] adalah tidak kekal, tubuh ini terbentuk [*saṇkhata*], dan muncul-secara-dependen [*paṭicca-samuppanna*]" (SN 36.7/Jilid iv, 211; bandingkan SN 22.21/ Jilid iii, 24.). Bahkan sebenarnya, di sini, tiga aspek dibedakan, tiga konstituen yang diperlukan dan saling berpautan dari ketidakkekalan, yaitu (1) perubahan, (2) pembentukan (sebagai "ini, bukan itu," yang tanpanya, tidak ada perubahan yang bisa dicerap), dan (3) suatu pola yang dapat dikenali di dalam sebuah proses yang berubah (juga disebut "kondisionalitas khusus" (*idapaccayatā*) yang polanya dipaparkan di dalam rumusan kemunculan yang dependen (*paṭicca-samuppāda*). Kita akan membahas tiga aspek ini secara urut.

(1)

Tidak ada risalah tunggal mengenai ciri ketidakkekalan baik di Tipiṭaka ataupun di kitab komentarnya, sehingga kita harus menyatukan penggalan-penggalan dari sejumlah sumber. Kita juga mungkin perlu mengingat bahwa Buddha tidak membatasi deskripsi-deskripsi dari sesuatu yang bersifat umum seperti ini hanya untuk yang diamati sendiri saja, melainkan meluaskan deskripsi-deskripsi tersebut untuk menyertakan si pengamat, yang dianggap berkomitmen secara aktif di dunia yang diamati olehnya dan bertindak atas dunia itu sebagaimana dunia itu bertindak atas

dirinya, sepanjang nafsu keinginan dan ketidaktahuan masih tetap belum dihapuskan. “Bahwa di dalam dunia di mana seseorang mencerap dunia [*loka-saññī*] dan menggagas konsep tentang dunia [*loka-mānī*], disebut ‘dunia’ dalam Disiplin Para Ariya. Dan dengan apakah seseorang melakukan itu di dunia? Dengan mata, telinga, hidung, lidah, tubuh, dan pikiran” (SN 35.116/Jilid iv, 95). Dunia yang sama itu “sedang aus [*lujjati*], dan itulah mengapa disebut ‘dunia’ [*loka*]” (SN 35.82/Jilid iv, 52). Ketidakkekalan itu tidak hanya sesuai untuk situasi apapun yang muncul, tetapi juga sesuai untuk keseluruhan dari segala situasi yang muncul:

> “Bhikkhu, tidak ada materialitas apapun... perasaan... pencerapan... bentukan-bentukan... kesadaran apapun yang permanen, kekal, abadi, tidak tunduk pada perubahan, yang akan berlangsung selama-lamanya.”
>
> Kemudian Yang Terberkahi mengambil sepotong kecil kotoran sapi di tangannya, beliau mengatakan kepada bhikkhu tersebut: “Bhikkhu, apabila bahkan sebanyak ini saja kedirian individual [*attabhāva*] yang kekal, abadi, tidak tunduk pada perubahan, dapat ditemukan, maka menjalani sebuah kehidupan yang suci [*brahmacariya*] ini tidak dapat dideskripsikan sebagai pengurasan yang komplet dari penderitaan [*dukkhakkhaya*].”
>
> — SN 22.96/Jilid iii, 144

Dan kemudian:

> "Para bhikkhu, saya tidak berselisih dengan dunia ['dunia' dalam arti orang lain], dunialah yang berselisih dengan saya: tidak ada orang yang menyatakan Gagasan Kebenaran [*dhamma*] berselisih dengan siapapun di dunia. Apa yang orang-orang bijak di dunia katakan tidak ada [*natthi*], saya pun mengatakan tidak ada, dan apa yang orang-orang bijak di dunia katakan ada [*atthi*], saya pun mengatakan ada… Orang-orang bijak di dunia mengatakan tidak ada yang permanen, abadi, materialitas kekal yang tidak tunduk pada perubahan, dan saya pun mengatakan tidak ada [Demikian juga dengan empat kategori yang lain]. Orang-orang bijak di dunia mengatakan bahwa ada materialitas tidak kekal yang tidak menyenangkan dan tunduk pada perubahan, dan saya pun mengatakan adanya itu."
>
> — SN 22.94/Jilid iii, 138-9

Ditunjukkan dalam kitab komentar bahwa ketidakkekalan tidaklah selalu gamblang kecuali kita mencarinya.

> "Ciri ketidakkekalan tidak menjadi jelas karena, ketika muncul dan tenggelam tidak diperhatikan, ciri ini disembunyikan oleh kontinuitas… Akan tetapi, ketika kontinuitas diganggu dengan memahami muncul dan tenggelam, ciri ketidakkekalan menjadi gamblang dalam sifatnya yang sebenarnya."

— Vis. Bab xxi/hal. 640

"'Ketika kontinuitas diganggu' artinya adalah ketika kontinuitas terekspos oleh pengamatan pada perubahan tanpa henti dari dhamma-dhamma seiring dhamma-dhamma tersebut terus terjadi secara berturut-turut. Ini karena bukan melalui keterhubungan dhamma-dhamma tersebutlah ciri ketidakkekalan menjadi gamblang bagi seseorang yang secara benar mengamati muncul dan tenggelam, ciri tersebut menjadi benar-benar jelas melalui ketidakterhubungannya, [dianggap] seolah-olah dhamma-dhamma tersebut adalah anak panah besi."

— VisA. 824

(2)

Hal ini membawa kita kepada aspek kedua dari tiga aspek, yaitu bentukan yang disebutkan di atas; karena untuk menjadi tidak kekal adalah untuk memiliki suatu awal dan suatu akhir, memiliki muncul dan tenggelam. "Para bhikkhu, ada tiga ciri yang terbentuk dari sesuatu yang terbentuk: kemunculan adalah nyata dan tenggelam adalah nyata dan perubahan atas apa yang ada saat ini [*ṭhitassa aññathattam*] adalah nyata." (AN 3.47/ Jilid i, 152) Dan seseorang yang memiliki Lima Faktor Usaha [*padhāniyaṅga*] "mempunyai pemahaman, memiliki pemahaman [*paññā*] yang menjangkau sampai muncul dan lenyapnya" (DN

33/Jilid iii, 237).

Acariya Buddhaghosa menggunakan sesuatu yang bisa diamati secara empiris untuk mencapai konsep radikal dari muncul dan tenggelam. Sebuah cangkir yang pecah (VbhA. 49); tunas pohon asoka dapat dilihat berubah dalam hitungan beberapa hari dari pucat menjadi merah tua dan kemudian melalui daun coklat sampai hijau, yang pada akhirnya menjadi kuning, layu, dan jatuh ke tanah (Vis. Bab xx/hal. 625). Ilustrasi lampu yang menyala juga digunakan; ke mana nyala lampu itu pergi ketika minyak dan sumbunya habis terpakai, tidak ada yang tahu… Namun uraian tersebut sangat sederhana, karena setiap lidah api yang muncul di tiap sepertiga bagian sumbu seiring sumbu tersebut habis terbakar secara bertahap, berhenti di sana tanpa mencapai bagian lain... Itu pun juga masih sangat sederhana, karena nyala api di tiap inci, di tiap setengah inci, di tiap benang, di tiap untai, akan berhenti tanpa mencapai untaian lainnya; tetapi tidak ada api yang dapat muncul tanpa sebuah untaian (Vis. Bab xx/hal. 622). Dengan memperhatikan apa yang tampak sebagai stabilitas dengan periode yang lebih pendek dan detilnya dalam jangka waktu yang sangat singkat, maka pandangan sesaat tiba. Apa saja apapun itu, pertama-tama dianalisis ke dalam situasi lima-kategori, kemudian diperhatikan sebagai kemunculan baru di setiap saatnya (*khaṇa*) yang kemudian larut dengan segera, "seperti biji wijen yang bekertak-kertak ketika dimasukkan ke dalam panci panas" (Vis. Bab xx/hal. 622, 626). Hal ini dikembangkan lebih lanjut dalam

kitab komentar *Visuddhimagga*:

> Dhamma-dhamma yang terbentuk [*saṅkhata*] muncul melalui sebab dan kondisi. Kedatangan mereka setelah sebelumnya tidak *menjadi*, perolehan individualitas [*attabhāva*] mereka, adalah kemunculan mereka. Penghentian dan penghabisan seketika mereka ketika muncul adalah tenggelamnya mereka. Keadaan lain mereka melalui penuaan adalah perubahan mereka. Karena sama seperti ketika saat [*avatthā*] kemunculan melarut dan saat pelarutan [*bhaṅga*] mengikutinya, tidak ada jeda di dalam basis [*vatthu*] pada saat menghadapi pelarutan atau dengan kata lain, kehadiran [*ṭhiti*], yang diacu secara umum ketika menggunakan kata 'penuaan'. Demikian pula adalah perlu bahwa penuaan dari suatu dhamma tunggal diartikan, yakni sebagai apa yang disebut 'penuaan sesaat [seketika]'. Dan harus, tanpa keraguan, tidak ada jeda di dalam basis di antara saat kemunculan dan pelarutan, karena jika tidak, maka itu berarti satu [hal] muncul dan yang lain larut.
>
> — VisA. 280

Acariya Buddhaghosa, meskipun tidak mengidentifikasikan *menjadi* dengan *menjadi*-dipersepsikan, menolak gagasan adanya substansi apapun yang mendasari — hakikat, personal atau impersonal apapun — sebagai berikut:

[Seseorang yang merenungkan muncul dan tenggelam] memahami bahwa tidak ada tumpukan atau simpanan materialitas-mentalitas [*nāma-rūpa*] yang belum muncul [yang ada] sebelum kemunculannya. Ketika materialitas-mentalitas itu muncul, hal itu tidak datang dari tumpukan atau simpanan apapun; dan ketika berhenti, materialitas-mentalitas itu tidak pergi ke arah manapun. Tidak ada tempat penyimpanan apapun seperti tumpukan atau simpanan, sebelum kemunculannya, dari suara yang muncul ketika kecapi dimainkan, suara tersebut tidak datang dari simpanan apapun ketika muncul, juga tidak pergi ke arah manapun ketika telah berhenti [bandingkan SN 35.205/Jilid iv, 197], tetapi sebaliknya, ketika belum menjadi ada, suara itu dibuat menjadi ada dengan bergantung pada kecapi, papan suara kecapi, dan usaha yang tepat seseorang, dan dhamma-dhamma bukan-materi [*arūpa*] yang datang menjadi [dengan bantuan kondisi-kondisi yang spesifik], dan setelah ada, mereka lenyap.

— Vis. Bab xx/p. 630

Kefanaan dan pembaharuan terus-menerus dari dhamma-dhamma diibaratkan bekerja dengan cara yang sama (Bab xx / hal. 633) seperti embun saat matahari terbit, sebuah gelembung di air, sebuah garis yang ditarik di atas air (AN 4.37), sebuah biji sawi di ujung jarum pelubang, dan sebuah kilatan kilat

(*Mahā Niddesa* hal. 42), dan semua itu adalah sama tanpa intinya (*nissāra*) seperti suatu trik sulap (SN 22.95/Jilid iii, 142), sebuah fatamorgana (Dhp 46), sebuah mimpi (Sn 4.6/v. 807), sebuah lingkaran api yang berputar-putar (*alāta cakka*), sebuah kota jin (*gandhabba-nagara*), buih (Dhp 46), sebuah batang pohon pisang (SN 22.95/Jilid iii, 141), dan sebagainya.

Sebelum meninggalkan aspek muncul dan tenggelam, pertanyaan tentang kadar (*addhāna*) dari momen (*khaṇa*), seperti digagas dalam kitab komentar, harus diperiksa (Abhidhamma menyebutkan *khaṇa* tanpa menentukan durasinya). Sebuah Sutta yang dikutip di atas memberikan "kemunculan, tenggelam, dan pergantian terhadap apa yang hadir" sebagai tiga ciri dari apapun yang terbentuk. Dalam kitab komentar, ini dinyatakan kembali sebagai "muncul, hadir, dan larut" (*uppāda-ṭhiti-bhaṅga*; lihat contoh, Vis. Bab xx/hal. 615), yang masing-masing juga disebut "[sub-]momen" (*khaṇa*). Sub-momen-sub-momen dibahas dalam kitab komentar *Vibhaṅga*:

> Sampai sejauh apa materialitas berlangsung? Dan sampai sejauh apa bukan-materiil [mental]? Materialitas sulit untuk berubah dan lambat untuk berhenti, yang bukan-materiil mudah berubah dan cepat berhenti. Enam belas keadaan sadar muncul dan berhenti saat [satu] materialitas berlangsung; tetapi materialitas itu berhenti di keadaan sadar ketujuh belas. Hal ini seperti ketika seorang pria yang ingin menjatuhkan

sejumlah buah memukul cabang pohonnya dengan sebuah palu, dan ketika buah-buahan dan daun-daun terlepas dari batangnya secara bersamaan; dan di antara mereka, buah-buahan jatuh mencapai tanah terlebih dahulu karena mereka lebih berat, selanjutnya baru daun-daun karena mereka lebih ringan. Demikian juga, seperti daun-daun dan buah-buahan yang terlepas secara bersamaan dari batang mereka dengan pukulan palu, ada perwujudan yang simultan dari dhamma-dhamma materialitas dan bukan-materiil pada momen penyambungan-kembali [*paṭisandhi*] saat kelahiran kembali... Dan meskipun ada perbedaan di antara mereka, materialitas tidak dapat terjadi tanpa bukan-materiil, begitu pula bukan-materiil tidak bisa tanpa materialitas: mereka sepadan. Berikut similenya: ada seorang pria dengan kaki pendek dan seorang pria dengan kaki panjang. Ketika mereka menempuh perjalanan bersama-sama, ketika si kaki panjang mengambil satu langkah, si kaki pendek mengambil enam belas langkah; ketika si kaki pendek membuat langkah keenam belas, si kaki panjang mengangkat kakinya, melangkahkannya ke depan dan membuat satu langkah; sehingga mereka tidak saling meninggalkan yang lain, dan mereka menjadi sepadan.

— *Khandha-Vibhaṅga A/Vbh.* 25-6

Di tempat lain, dinyatakan bahwa sub-momen-sub-momen dari kemunculan dan pelapukan adalah sama, baik untuk materialitas

maupun keadaan sadar, hanya saja kehadiran sub-momen materialitas lebih lama. Akan tetapi, *Mūla-Tīkā* mempertanyakan kehadiran mental sub-momen, mengomentari sebagai berikut pada penggalan yang baru saja dikutip: "Sekarang perlu diselidiki apakah ada atau tidak apa yang di sini disebut sebagai 'kehadiran sub-momen' dari suatu keadaan sadar." *Mūla-Tīkā* mengutip Citta Yamaka sebagai berikut, "Apakah, ketika telah muncul, sedang muncul? Pada pelarutan sub-momen, hal itu muncul, tetapi itu bukan tidak sedang muncul" dan "Apakah, ketika tidak sedang muncul, tidak muncul? Pada pelarutan sub-momen, hal itu tidak sedang muncul, tetapi bukan tidak muncul" (Y. ii, 13) dan mengutip dua penggalan yang mirip dari sumber yang sama (Y. ii, 14), menunjukkan bahwa hanya pelarutan sub-momenlah yang disebutkan dan bukan keduanya, pelarutan dan kehadiran sub-momen, seperti yang mungkin diperkirakan jika Yamaka menganggap kehadiran sub-momen memiliki aplikasi yang sahih bagi keadaan sadar. Untuk alasan itu, *Mūla-Tīkā* menyimpulkan:

> Ketidakadaan dari suatu kehadiran sub-momen keadaan sadar telah diindikasikan. Karena meskipun dikatakan dalam Sutta "Pergantian atas apa yang hadir adalah gamblang" [AN 3.47/Jilid i, 152], itu bukan berarti bahwa sebuah pergantian kontinuitas yang gamblang tidak bisa disebut "kehadiran" [*ṭhiti*] dikarenakan tidak adanya pergantian dari yang hanya satu, bukan pula berarti bahwa apa yang ada [*vijjamāna*] dengan memiliki sepasang sub-momen [kemunculan dan

pelarutan], tidak bisa disebut "hadir" [*ṭhita*].

— VbhA. 21-2

(3)

Aspek ketiga dari ketidakkekalan, yaitu pola atau struktur kondisionalitas yang khusus, masih ada. Aspek ini dinyatakan secara singkat sebagai berikut "itu datang menjadi ketika ada ini; itu muncul dengan munculnya ini, itu tidak datang menjadi ketika ini tidak; itu berhenti dengan berhentinya ini" (MN 38/Jilid i, 262-4), atau dalam kata-kata yang pertama kali membangunkan dua Siswa Utama: "Seorang *Tathāgata* telah memberitahukan bahwa penyebab dhamma-dhamma yang telah datang menjadi ada adalah karena diakibatkan suatu sebab, dan itu juga yang membawa penghentian dhamma-dhamma tersebut: demikianlah doktrin yang dikhotbahkan oleh sang *Samaṇa Agung*" (Mv. Kh. 1). Secara lebih rinci, kita menemukan: "Kesadaran mendapatkan penjadian [*sambhoti*] dengan ketergantungan pada dualitas. Dualitas apakah itu? Dualitas itu adalah mata, yang tidak kekal, berubah, menjadi-yang-lain, dan objek-objek yang tampak, yang tidak kekal, berubah, dan menjadi-yang-lain: demikianlah dualitas yang fana dan sementara [dari mata-dan-objek-objek yang tampak], yang tidak kekal, berubah, dan menjadi-yang-lain. Kesadaran-mata adalah tidak kekal, berubah, dan menjadi-yang-lain; karena sebab dan kondisi [yaitu, mata-terhadap-objek-objek yang terlihat] bagi munculnya kesadaran-mata ini

adalah tidak kekal, berubah, dan menjadi-yang-lain, bagaimana mungkin kesadaran-mata, yang muncul dengan bergantung pada suatu kondisi yang tidak kekal, bisa kekal? Lalu, pertepatan, perjumpaan, dan pertemuan ketiga dhamma yang tidak kekal ini disebut kontak [*phassa*]; tetapi kontak-mata pun tidak kekal, berubah, dan menjadi-yang-lain; karena bagaimana mungkin kontak-mata, yang muncul dengan bergantung pada suatu kondisi tidak kekal, bisa kekal? Seseorang yang tersentuh oleh kontaklah yang merasakan [*vedeti*], dia juga yang memilih [*ceteti*], dia juga yang mencerap [*sañjānāti*]; sehingga dhamma-dhamma yang fana dan sementara ini juga [yaitu, perasaan, pilihan, dan persepsi] adalah tidak kekal, berubah, dan menjadi-yang-lain" (Perlakuan yang sama diberikan kepada telinga-dan-suara, hidung-dan-bau, lidah-dan-rasa, tubuh-dan-sentuhan, dan pikiran-dan-ide: SN 35.93/Jilid iv, 67-8). Dengan pengembangan lebih lanjut, kita sampai pada rumusan dari kemunculan yang dependen (*paṭicca-samuppāda*); tetapi rumusan ini berada di luar lingkup artikel ini.

Ketidakkekalan sebagai sebuah subjek untuk Perenungan dan dasar untuk Pertimbangan

Kata-kata terakhir Buddha adalah:

Handa dāni bhikkhave āmantayāmi vo: vayadhammā saṅkhārā, appamādena sampādetha — Sungguh, para bhikkhu, saya beritahukan kepadamu: Semua bentukan tunduk pada pelarutan; capailah kesempurnaan melalui ketekunan.

— DN 16/Jilid ii, 156

Sesaat sebelumnya, beliau mengatakan:

> Bukankah hal itu sudah saya katakan berulang kali bahwa ada pelepasan, pemisahan, dan perpisahan dari segala yang disayangi dan dicintai? Bagaimana mungkin apa yang lahir, datang untuk menjadi, terbentuk dan cepat atau lambat tenggelam, menjadi tidak tenggelam? Itu adalah tidak mungkin.

— DN 16/Jilid ii, 144

Selain ini, ada bagian-bagian yang tak terhitung jumlahnya dimana nasihat ini dikembangkan dengan berbagai cara, yang dari sekian banyak bagian tersebut, hanya beberapa yang dapat dipilih.

> Para bhikkhu, ketika seseorang melihat mata ini [dan yang lainnya] yang bersifat tidak kekal sebagai tidak kekal, maka dia memiliki pandangan benar.

— SN 35.155/Jilid iv, 142

> Para bhikkhu, bentukan-bentukan adalah tidak kekal, mereka tidak abadi, mereka tidak memberikan kenyamanan nyata; demikian tidak kekalnya sehingga hal itu cukup bagi seseorang untuk kehilangan nafsu, membuat nafsunya memudar, dan menyebabkannya terbebas.

— AN 7.62/Jilid iv, 100

Apakah pencerapan ketidakkekalan? Di sini, Ānanda, seorang bhikkhu, pergi ke hutan atau ke akar sebatang pohon atau ke sebuah ruangan yang kosong, mempertimbangkan hal berikut: "Materialitas adalah tidak kekal, perasaan... pencerapan... bentukan-bentukan... kesadaran adalah tidak kekal". Dia berdiam merenungkan ketidakkekalan dalam lima "kategori yang dipengaruhi oleh kemelekatan" dengan cara ini.

— AN 10.60/Jilid v, 109

Apakah pencerapan ketidakkekalan di dunia dari semua [semua dunia]? Di sini, Ānanda, seorang bhikkhu merasa hina, malu, dan jijik terhadap segala bentukan.

— AN 10.60/Jilid v, 111

Pencerapan ketidakkekalan harus dipelihara dalam diri untuk menghapus kesombongan "Aku adalah", karena pencerapan bukan-diri menjadi mantap pada seseorang yang mencerap ketidakkekalan, dan adalah pencerapan bukan-dirilah yang tiba pada penghapusan kesombongan "Aku adalah", yang merupakan pemunahan [*nibbāna*] di sini dan kini.

— Ud. Iv, 1/hal.37

Dan bagaimana pencerapan ketidakkekalan dipelihara dalam diri dan dikembangkan sehingga segala nafsu untuk keinginan indriawi [*kāma*], untuk materialitas [*rūpa*], dan untuk menjadi

[*bhava*], dan juga segala ketidaktahuan diakhiri dan juga segala jenis kesombongan "Aku" dihapuskan? "Demikianlah materialitas, demikian asal-mulanya, demikianlah lenyapnya; demikianlah perasaan, ... pencerapan, ... bentukan-bentukan, ... kesadaran, demikianlah asal-mulanya, demikian lenyapnya."

— SN 22.102/Jilid iii, 156-7

Di sini, para bhikkhu, perasaan-perasaan... pencerapan-pencerapan... pemikiran-pemikiran [*vitakka*] diketahui olehnya saat mereka muncul, diketahui saat mereka muncul saat ini, diketahui saat mereka lenyap. Pemeliharaan konsentrasi dalam diri semacam ini mengakibatkan timbulnya perhatian dan kewaspadaan penuh... Di sini, seorang bhikkhu berdiam merenungkan muncul dan tenggelam dalam lima kategori yang dipengaruhi oleh kemelekatan, sebagai berikut: "Demikianlah materialitas, demikianlah asal-mulanya, demikianlah lenyapnya, [demikian pula dengan empat sisanya]". Pemeliharaan konsentrasi semacam ini mengakibatkan pengurasan noda-noda [āsava].

— DN 33/Jilid iii, 223

Ketika seorang pria berdiam demikian sadar dan waspada sepenuhnya, rajin, tekun, dan dirinya terkendali, maka jika suatu perasaan menyenangkan muncul di dalam dirinya, dia memahami: "Perasaan menyenangkan ini telah muncul di dalam diri saya; tetapi perasaan tersebut dependen, bukan independen.

Dependen pada apa? Dependen pada tubuh ini. Namun tubuh ini tidak kekal, terbentuk, dan muncul secara dependen. Sekarang bagaimana bisa perasaan menyenangkan yang muncul dengan dependen pada tubuh yang tidak kekal, terbentuk, dan muncul secara dependen, bersifat kekal? Di dalam tubuh dan perasaan, dia berdiam merenungkan ketidakkekalan dan tenggelamnya dan memudarnya dan penghentiannya dan pelepasannya. Saat dia melakukannya, kecenderungan yang mendasari nafsu untuk tubuh dan perasaan menyenangkan miliknya ditinggalkan." Demikian pula, ketika dia merenungkan perasaan yang tidak menyenangkan, kecenderungan yang mendasari perlawanan [*paṭigha*] terhadap tubuh dan perasaan tidak menyenangkan miliknya ditinggalkan; dan ketika dia merenungkan bukan-perasaan-tidak-menyenangkan-pun-bukan-menyenangkan, kecenderungan yang mendasari ketidaktahuan mengenai tubuh dan perasaan tersebut miliknya ditinggalkan.

— SN 36.7/Jilid iv, 211-2

Ketika seorang bhikkhu banyak berdiam dengan pikiran miliknya yang dibentengi oleh pencerapan ketidakkekalan, pikirannya menarik diri, memendek, dan mundur dari perolehan, kehormatan, dan kemasyhuran, dan tidak berusaha menjangkau hal-hal itu, sama seperti sehelai bulu ayam atau sepotong urat daging yang dilemparkan ke api akan menarik diri, memendek, dan mundur serta tidak berusaha menjangkau api.

— AN 7.46/Jilid iv, 51

Ketika seorang bhikkhu melihat enam hadiah, seharusnya itu cukup baginya untuk membangun secara tak terbatas pencerapan ketidakkekalan dalam semua bentukan. Enam apakah? "Semua bentukan bagi saya akan tampak tanpa inti; dan pikiran saya tidak akan menemukan kenikmatan dalam dunia dari semua [semua dunia]; dan pikiran saya akan muncul keluar dari dunia dari semua [dari semua dunia]; dan pikiran saya akan condong ke pemunahan; dan belenggu saya cepat atau lambat akan ditinggalkan; dan aku akan diberkahi dengan keadaan tertinggi seorang pertapa."

— AN 6.102/Jilid iii, 443

Ketika seseorang berdiam merenungkan ketidakkekalan di dalam landasan untuk kontak [mata dan sisanya], hasilnya adalah bahwa kewaspadaan atas sifat menjijikkan di dalam kontak terbentuk di dalam dirinya; dan ketika dia berdiam merenungkan muncul dan tenggelam dalam lima kategori yang dipengaruhi oleh kemelekatan, hasilnya adalah bahwa kewaspadaan atas sifat menjijikkan di dalam kemelekatan terbentuk dalam dirinya.

— AN 5.30/Jilid iii, 32

Betapapun bermanfaatnya tindakan memberi... masih lebih bermanfaat untuk pergi dengan hati yang yakin untuk berlindung pada Buddha, Dhamma, dan Saṅgha serta menjalankan lima aturan moralitas... Betapapun bermanfaatnya hal itu... masih

lebih bermanfaat untuk mempertahankan cinta kasih dalam diri meski hanya selama waktu untuk memerah sapi... Betapapun bermanfaatnya hal itu... masih lebih bermanfaat untuk mempertahankan pencerapan ketidakkekalan dalam diri meski hanya selama waktu untuk menjentikkan jari.

— AN 9.20/Jilid 392-6 ringkasan

Lebih baik satu hari kehidupan memahami bagaimana hal-hal muncul dan tenggelam daripada menjalani kehidupan seabad namun tidak memahami kemunculan dan tenggelamnya hal-hal tersebut.

— Dhp 113

Seseorang dengan pandangan benar tidak mungkin akan melihat bentukan apapun sebagai kekal.

— MN 115/Jilid iii, 64

Visuddhimagga (Bab xx dan xxi) terutama bergantung pada kitab komentar Tipitaka, *Paṭisambhidāmagga*, dalam pembahasannya mengenai perenungan ketidakkekalan. Di situ, perenungan ketidakkekalan tersebut memperkenalkan yang pertama dari apa yang disebut “Delapan Pengetahuan” (sebuah klasifikasi khas *Visuddhimagga*), yaitu pengetahuan tentang perenungan muncul dan tenggelam (*udayabbayānupassanā-ñāṇa*). Pencerapan ketidakkekalan juga mengepalai “18 Prinsip Pandangan Terang”

(*mahā-vipassanā*), yang muncul pertama kali sebagai sebuah kelompok di *Paṭisambhidāmagga* (tujuh yang pertama juga disebut "tujuh pencerapan" (*satta-saññā*: lihat *Ps*. Ñāṇakathā i, 20)). Dalam hubungan dengan ini, dinyatakan sebagai berikut:

> Seseorang yang mempertahankan dalam diri perenungan ketidakkekalan, meninggalkan pencerapan kekekalan...
>
> dan
>
> perenungan ketidakkekalan dan perenungan tanpa-tanda [*animittānupassanā*] adalah sama maknanya dan hanya berbeda namanya.
>
> karena
>
> seseorang yang mempertahankan dalam diri perenungan tanpa-tanda, meninggalkan tanda [dari kekekalan, dll.].
>
> — Vis. Ch. xx hal. 628

Perenungan terhadap apa yang tidak kekal, atau perenungan sebagai "tidak kekal", adalah "perenungan ketidakkekalan"; ini adalah pandangan terang (*vipassanā*) yang terjadi ketika mengenali ketidakkekalan di tiga alam (*bhūmi*) (Vis. A. 67). *Visuddhimagga* menambahkan:

> Memiliki pengetahuan yang murni dengan cara ini dengan meninggalkan pencerapan kekekalan, dll., yang berlawanan

> dengan perenungan ketidakkekalan, dll., dia melewati... dan memulai... perenungan muncul dan tenggelam.
>
> — Vis. Ch. xx/hal. 629-30

Penggalan berikut ini kemudian dikutip:

> Bagaimanakah pemahaman tentang perenungan atas perubahan dhamma-dhamma yang muncul-saat-ini itu adalah pengetahuan tentang muncul dan tenggelam? Materialitas yang muncul-saat-ini terlahir; ciri dari pembangkitannya adalah muncul, ciri dari perubahannya adalah tenggelam, perenungan adalah pengetahuan. Perasaan yang muncul-saat-ini... dll.
>
> — Ps. *Ñāṇakathā*/i, 54

dan

> Dia melihat munculnya kategori materialitas dalam hal kemunculan terkondisi sebagai berikut: (1) Dengan munculnya ketidaktahuan... (2) dengan munculnya nafsu keinginan... (3)... perbuatan... (4) dengan munculnya nutrisi [āhāra] ada kemunculan materialitas; (5) seseorang yang melihat ciri dari pembangkitan, melihat munculnya kategori materialitas. Orang yang melihat munculnya kategori materialitas, melihat lima ciri ini.
>
> — Ps. i, 55

Penghentian dan tenggelam diperlakukan secara paralel, dan

perlakuan ini diterapkan pada empat kategori yang tersisa tetapi mengganti kontak dengan nutrisi dalam hal perasaan, pencerapan, dan bentukan-bentukan, dan mentalitas-materialitas (*nāma-rūpa*) untuk nutrisi dalam hal kesadaran.

Terakhir, sebuah penggalan Sutta menekankan suatu hubungan khusus dengan keyakinan (*saddhā*).

> Materialitas [dan sisanya] adalah tidak kekal, berubah, menjadi-yang-lain. Siapa pun yang memutuskan tentang, menempatkan keyakinannya dalam, dhamma-dhamma ini dengan cara ini disebut dewasa dalam keyakinan [*saddhānusāri*]. Dia telah hinggap pada kepastian dari kebenaran... Siapa pun yang memiliki kesukaan untuk bermeditasi dengan uji eksperimen dengan pemahaman atas dhamma-dhamma ini disebut dewasa dalam gagasan yang benar [*dhammānusāri*]. Dia telah hinggap pada kepastian dari yang benar... Siapa pun yang memiliki kesukaan untuk bermeditasi dengan uji eksperimen dengan pemahaman atas dhamma-dhamma ini disebut dewasa dalam gagasan yang benar [*dhammānusāri*]. Dia telah hinggap pada kepastian dari yang benar...
>
> — SN 25.1-10/Jilid iii, 225 dst.

Hubungan antara keyakinan dan ketidakkekalan ini diambil oleh *Visuddhimagga*, mengutip *Paṭisambhidāmagga*:

> "Ketika seseorang memberi perhatian pada ketidakkekalan,

kemampuan keyakinan menjadi unggul", dan dalam kasus perhatian pada tidak menyenangkan dan bukan-diri, maka masing-masing kemampuan konsentrasi dan pemahaman menjadi unggul. Ketiga ini disebut "Tiga pintu gerbang [alternatif] untuk pembebasan [*vimokkha-mukha*], yang menuntun pada jalan lepas dari dunia".

— Vis. Bab xxi/hal. 657 dst.,
mengutip Ps. *Vimokkhakathā*/Jilid ii, 58

Berbahagia & Berbagi Jasa Kebajikan

Pemberian Dhamma ini disponsori oleh kemurahan hati dan dukungan dari para donatur yang namanya tercantum di bawah ini. Kami mohon maaf jika terdapat kesalahan dalam penulisan nama. Semoga semua donatur dan pendukung yang telah ikut berkontribusi dalam kesuksesan Dhammadāna ini, berbahagia di dalam perbuatan jasa kebajikan mereka dan semoga mereka dapat mencapai Nibbāna, berhentinya semua penderitaan. Semoga semua makhluk berbagi jasa kebajikan ini dan semoga semua makhluk sehat, bahagia, dan damai. Sādhu! Sādhu! Sādhu!

Amin, -, 8 bk

Aris Muljadi, -, 2 bk

Bong Sji Nam, Jakarta, 4 bk

Bryan Loei, Jakarta, 5 bk

Caroline Poh, Jakarta, 10 bk

Cota Asikin (†), Jakarta, 1 bk

Cun Eng (†) & Cun Siang (†), Jakarta, 10 bk

Djusrin Kasman (†), Jakarta, 2 bk

Eddy Djunaidy, -, 20 bk

Florencia Irena, Jakarta, 5 bk

Hadi Jahya & Kel, Jakarta, 50 bk

Hadi Wijaya P, -, 4 bk

Hendra Sun & Kel, Jakarta, 20 bk

Herdy Lahat, -, 80 bk

Hermawan, Jakarta, 20 bk

Hoon Giok Im, Jakarta, 10 bk

Jaya Susenko & Septiani Suhardjo, Jakarta, 100 bk

Johan Chandra Oetama & Kel, Jakarta, 100 bk

Johan Felim, -, 10 bk

Jong Tjuk Ten (†) & Lie Khiuk Yien (†), Jakarta, 40 bk

Kel. Gunawan Halim, Jakarta, 4 bk

Kel. Kusuma, Jakarta, 40 bk

Kel. Liandarise, Jakarta, 25 bk
Kel. Limiadi, Jakarta, 108 bk
Ketut Yugi Artha (†), Jakarta, 10 bk
Khiat Khiun Fa, Jakarta, 40 bk
Ko Swie Tjin (†), Lita Tjitradjaja (†), & Semua Makhluk, Jakarta, 10 bk
Komala Sari, -, 4 bk
Krisnawati (†), Jakarta, 20 bk
Lauw Ho Nio (†), Jakarta, 100 bk
Lenasanti Tarminah, Jakarta, 10 bk
Lie Seng Joe (†), Jakarta, 100 bk
Liliana Tan, -, 10 bk
Lim Eng Sun (†), Jakarta, 20 bk
Luo Fie Sen (†) & Yusuf Subagio (†), Jakarta, 20 bk
NN, Jakarta, 12 bk
NN, Jakarta, 8 bk
NN, Jakarta, 100 bk
NN, Jakarta, 4 bk
NN, Klaten, 80 bk
NN, Jakarta, 4 bk
NN, Jakarta, 4 bk
NN, Jakarta, 4 bk
NN, Jakarta, 1 bk
NN, Jakarta, 8 bk
NN, Jakarta, 4 bk
NN, Jakarta, 2 bk
NN, Jakarta, 1 bk
NN, Jakarta, 2 bk
NN, Jakarta, 1 bk
NN, -, 120 bk
NN, Jakarta, 10 bk
NN, Cilegon, 8 bk
NN, Jakarta, 10 bk
NN, Jakarta, 10 bk
NN, Jakarta, 10 bk
NN, -, 4 bk
NN, -, 4 bk
NN, -, 2 bk
NN, -, 1 bk
NN, Jakarta, 200 bk
NN, -, 10 bk
Ny. Yuliana Cendana, Jakarta, 5 bk
Oscar N. W., -, 10 bk
Oswald Sean, Jakarta, 5 bk
Owen Adhikaputra, Seattle, 12 bk
Pahala & Nurhayati, Dumai, 4 bk
Para leluhur, Jakarta, 25 bk
Raymond Loei, Jakarta, 5 bk
Regina, Jakarta, 40 bk

Reiner Russel Wijaya, Jakarta, 40 bk
Robert Loei, Jakarta, 10 bk
Rusdjon, Jakarta, 4 bk
Rusly, -, 4 bk
Rusmin Soepadhi & Kel., Jakarta, 100 bk
Sanghamita, Jakarta, 1 bk
Singgih Susenko, -, 20 bk
Sofia Luyanto, Yangon, 10 bk
Sufendi Citra Sismarga & Kel., Jakarta, 8 bk
Susanto Chandra & Kel., Jakarta, 50 bk
Susanto. S, -, 4 bk
Tarso Widjaja & Kel., Jakarta, 40 bk
The Juk Lan, Jakarta, 40 bk
Thio Kim Ming (†), -, 8 bk
Tjoa Te Nio (†), Jakarta, 40 bk
Vidya & Satya, Serang, 5 bk
Virgil Emerson Lie, Jakarta, 5 bk
Vijjākumāra, Jakarta, 41 bk
Viriya Ilona Puntantra, Tegal, 2 bk
Vivi Citrajaya, Jakarta, 10 bk
Wen Siu & Kel., Jakarta, 100 bk
Wilson Loei, Jakarta, 5 bk
Winda Wibowo, Jakarta, 1 bk

Total buku yang telah dicetak : 2.300 Buku.

MARI BERGABUNG DALAM GERAK KEBAJIKAN
PENERBITAN BUKU

Dukkha

Apabila kita merenungkan rentang hidup yang amat luas ini meski sekelumit bagiannya saja, kita dihadapkan dengan perwujudan-perwujudan kehidupan yang begitu banyak ragam jenisnya sampai hampir tidak mungkin untuk mendeskripsikannya. Namun demikian, dapat dibuat tiga pernyataan dasar yang valid untuk segala eksistensi yang bernyawa, dari mikroba hingga pikiran kreatif seorang manusia jenius. Corak-corak yang lazim dijumpai di semua kehidupan ini pertama kali ditemukan dan dirumuskan lebih dari 2500 tahun yang lalu oleh Buddha, yang secara pantas disebut sebagai "Pengetahu Dunia-Dunia" (*loka-vidu*). Tiga corak ini adalah Tiga Ciri (*ti-lakkhaṇa*) dari semua yang berkondisi, yaitu, yang muncul secara dependen. Dalam terjemahan Inggris, Tiga Ciri tersebut terkadang juga disebut *Signs, Signata,* atau *Marks*.

Tiga fakta dasar dari semua eksistensi adalah:

1. Ketidakkekalan atau Perubahan (*anicca*)

2. Penderitaan atau Ketidakpuasan (*dukkha*)

3. Bukan-diri atau Ketanpaintian (*anattā*).

Yang pertama dan ketiga berlaku untuk eksistensi yang tidak bernyawa juga, sedangkan fakta dasar yang kedua (penderitaan), tentu saja, hanya dialami oleh eksistensi yang bernyawa. Akan tetapi, eksistensi yang tidak bernyawa, bisa jadi, dan sering kali merupakan, suatu

sebab penderitaan bagi makhluk hidup: misalnya, batu yang jatuh dapat menyebabkan cedera atau hilangnya harta benda dapat menyebabkan rasa sakit secara mental. Dalam konteks tersebut, ketiga fakta dasar ini adalah lazim untuk semua yang berkondisi, bahkan untuk yang berada di bawah maupun di atas rentang normal pencerapan manusia.

Eksistensi dapat dimengerti hanya jika ketiga fakta dasar ini dipahami, tidak hanya secara logis, melainkan lewat konfrontasi dengan pengalaman orang itu sendiri. Pandangan Terang-Kebijaksanaan (*vipassanā-paññā*) yang merupakan faktor membebaskan yang tertinggi di dalam Buddhisme, terdiri hanya dari pengalaman tiga ciri ini yang diterapkan pada proses-proses fisik maupun mental orang itu sendiri, dan Pandangan Terang-Kebijaksanaan tersebut diperdalam dan dimatangkan dalam meditasi.

Untuk "melihat hal-hal sebagaimana adanya" berarti melihat hal-hal tersebut secara konsisten dalam hubungannya dengan tiga ciri. Ketidaktahuan akan tiga ciri ini, atau sikap menyangkal-sendiri terkait tiga ciri ini, dengan sendirinya merupakan suatu sebab kuat untuk penderitaan — dengan merajut, jala harapan-harapan palsu, dari keinginan-keinginan yang tidak realistis dan membahayakan, dari ideologi-ideologi keliru, nilai-nilai dan tujuan hidup yang keliru, dimana seseorang terperangkap. Mengabaikan atau memutarbalikkan tiga fakta dasar ini hanya akan menuntun pada rasa frustasi, kekecewaan, dan keputusasaan.

Oleh karena itu, dari sudut positif dan juga negatif, ajaran mengenai Tiga Fakta Dasar Eksistensi ini adalah demikian penting sehingga dianggap perlu untuk di sini menambahkan lebih banyak bahan pada uraian-uraian singkat yang telah muncul dalam seri ini.

Karya yang akan diterjemahkan untuk menyusun seri Tiga Fakta

Dasar Eksistensi yang akan diterbitkan ke dalam 3 buku “Anicca”, “Dukkha”, dan “Anattā” ini adalah sebagai berikut:

1. **The Three Basic Facts of Existence I. Impermanence (Anicca) with a preface by Nyanaponika.** (http://www.accesstoinsight.org/lib/authors/various/wheel186.html)

2. **The Three Basic Facts of Existence II. Suffering (Dukkha).** (http://www.bps.lk/olib/wh/wh191-p.html)

3. The Three Basic Facts of Existence III. Egolessness (Anatta) with a preface by Ñanamoli Thera. (http://www.accesstoinsight.org/lib/authors/various/wheel202.html)

Mari bergabung dalam gerak kebajikan Dhammadāna melalui penerbitan buku kedua dari seri Tiga Fakta Dasar Eksistensi berjudul “Dukkha”. Biaya diperkirakan Rp. 25.000,- per buku. Buku ini akan diterbitkan pada bulan November 2016.

Dana mohon ditransfer ke:

BCA CAB. PASAR BARU, JAKARTA

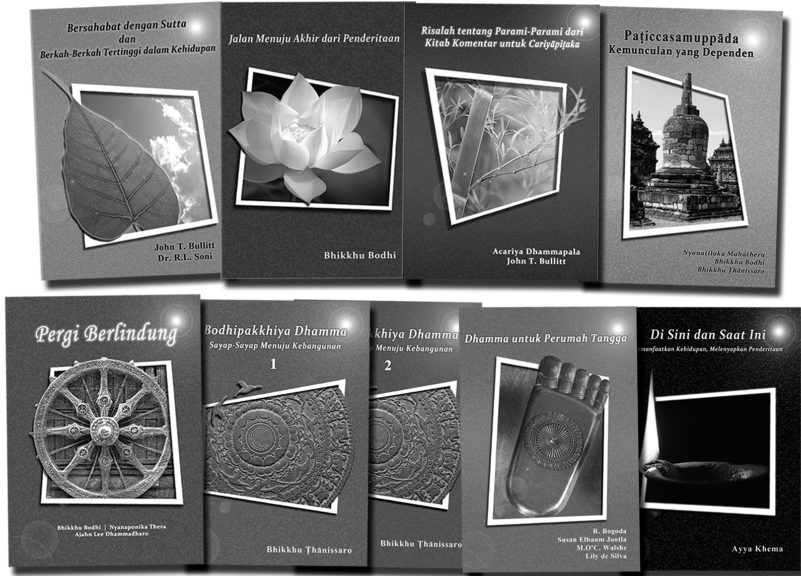
AC NO. 002 - 178 - 8600

A/N: SIDHARTA SURYAMETTA

Untuk konfirmasi: vijjakumara@gmail.com atau HP 0878 8076 3788.

Kami terima dana anda sampai dengan tanggal **30 September 2016**.

May All Be Happy

Karya-karya Vijjākumāra yang telah terbit

Versi digital buku-buku ini dapat anda temukan di:
>> http://www.dhammacakka.org
(melalui menu Download E-Book - Indonesia - Vijjakumara)
>> http://dhammacitta.org/perpustakaan/kategori/penerbit/vijjakumara/

Vijjakumara merupakan sekelompok pemuda-pemudi Buddhis Jakarta yang ingin berkiprah dalam memajukan dan melestarikan Buddha Dhamma di Indonesia dengan menerjemahkan dan menerbitkan buku-buku Dhamma.

Phone: 0878 8076 3788
Email: vijjakumara@gmail.com